Die göttliche Offenbarung.

Ein apologetischer Versuch

von

Carl August Auberlen,
Dr. der Philos. u. Theol., der letzteren a. o. Prof. in Basel.

Erster Band.

Die erste Sünde ist die Vernachläßigung der Wahrheit.
Franz v. Baader.

Basel,
Bahnmaier's Buchhandlung (C. Detloff).
1861.

Der hochwürdigen

theologischen Fakultät in Basel

als Zeichen des Dankes

für die

beim vierhundertjährigen Jubiläum der Universität ihm verliehene

Doktorwürde

ehrerbietig und freundschaftlich zugeeignet

vom Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite.
Vorwort an vier Freunde.
Einleitung 1

Erster Theil.
Biblische Betrachtung.

I. Die paulinischen Briefe.
1. Die wunderbaren Geistesgaben der apostolischen Kirche . 7
2. Die Wunder der Apostel (und Jesu) 11
3. Die Bekehrung und die Offenbarungen des Paulus . 17
4. Die Auferstehung Jesu 28
Folgerungen gegen die Wunderleugnung 33
Andeutungen über die apologetische und dogmatische Bedeutung der Auferstehung Jesu 37
II. Die Evangelien.
5. Die Ursache der Verurtheilung Jesu zum Tode: sein Selbstbekenntniß als Messias. Zusammenhang von Lehre und Wunder, Moral, Geschichte und Metaphysik im Evangelium 41
Consequenzen der Gegner 47
III. Das Alte Testament.
6. Jes. 53. Der Weissagungsbeweis 49
7. Die Propheten und ihre Offenbarungen 64
Folgerungen für die frühere alttestamentl. Geschichte . 76
8. Mose und Abraham 96
Die mosaische Offenbarung 97
Abraham und die patriarchalische Offenbarung . . 111
9. Die elf ersten Kapitel der Genesis 123
Die drei urgeschichtlichen Katastrophen . . . 131
Der Thurmbau zu Babel 133
Die Sündfluth 140
Der Sündenfall 148

*

Seite.

Zweiter Theil.

Geschichtliche Betrachtung.

I. Der große Geisterkampf in der christlichen Welt . 165
1. Die Herstellung des reinen Christenthums und der widerchristliche Gegensatz 165
2. Die kirchengeschichtliche Entwicklung der Gegensätze . . 169
II. Der ältere Protestantismus u. d. Rationalismus 176
1. Der ältere Protestantismus 176
a. Das materiale Prinzip 179
1) Die Gnade 179
2) Die Sünde 195
b. Das formale Prinzip 202
1) Der Schriftgebrauch 203
2) Die Inspirationslehre 208
2. Der Rationalismus 222
a. Vernunft und Natur 222
1) Die rationalistisch-humanistische Entwicklung auf den verschiedenen Gebieten 222
2) Ergebniß 235
b. Die Bibelkritik 241
Einleitung über Recht und Grenze der biblischen Kritik 241
1) Die Kritik des rationalistischen Dogmatismus in ihren verschiedenen Phasen 245
2) Ergebniß 270
III. Die Ueberwindung des Rationalismus 276
1. Im 18. Jahrhundert 276
a. Spener und der Pietismus 276
b. Bengel und seine Schule 284
c. Oetinger, Crusius u. A. 298
2. Im 19. Jahrhundert 326
a. Die von Schleiermacher ausgegangene Theologie . 331
b. Die kirchliche und biblische Richtung 353
s. Philosophie und Theosophie 377
Anmerkungen 395

Vorwort an vier Freunde.

Ein lokaler Anlaß hat mich vor einiger Zeit aufs Neue zur Untersuchung der Glaubwürdigkeit der biblischen Wunder geführt. So entstand ungesucht, indem sich der ursprüngliche Plan unter den Händen erweiterte, die nachfolgende Schrift. Vor eine der ernsten, großen Fragen hingestellt, um welche sich der Geisterkampf der Gegenwart bewegt, und auf deren Grunde das letzte Entweder — oder erscheint, ward ich bei fortschreitender Arbeit mit wachsender Freude und Zuversicht erfüllt. Indem nun diese höchsten Angelegenheiten unseres Geschlechts mein Inneres bewegten, seid Ihr, geliebte Freunde, mir lebendig vor das Gemüth getreten, und ich habe mich entschlossen, meine Mittheilungen an Euch zu richten.

Ihnen vor Allem, mein lieber M., als einem meiner jüngeren theologischen Freunde möchte ich diese Blätter widmen. Sie wissen, die deutsche Theologie hat in ihren bedeutendsten und einflußreichsten Vertretern den Standpunkt der Wunderleugnung hinter sich; doch ist er auch hier in der Wissenschaft, zumal der alttestamentlichen, noch nicht völlig überwunden, und in der Bildung nimmt er noch eine sehr ausgedehnte Stellung ein. In unserer Schweiz dagegen steht ein nicht unbedeutender Theil der Geistlichkeit, der sich neuerdings in „den Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz" wieder ein Organ geschaffen hat, im Wesent-

lichen noch auf dem Strauß-Baur'schen Standpunkte. Und in Ihrem Frankreich und in Holland bildet sich unter den Protestanten eine Richtung aus, welche, zum Theil von ernsten und begabten Männern vertreten und Ihnen selbst nicht fremd, im Christenthum Geschichte und Lehre, in der letzteren wieder Metaphysik und Ethik zu trennen und so vom Evangelium nur die allgemeinen, dem Wesen nach nicht über Natur, Vernunft und Gewissen hinausgehenden, religiös-sittlichen Wahrheiten beizubehalten sucht. Wir Deutsche, die wir hierin eine von französischem Esprit belebte und modifizirte Erneuerung dessen erkennen, was vor einiger Zeit unter uns die Geister beherrschte, haben jenen Männern nicht nur im Namen des Glaubens, sondern auch im Namen der Wissenschaft allerlei entgegenzuhalten. Die folgenden Blätter, obwohl natürlich zunächst für deutsche und schweizerische Leser bestimmt, würden sich freuen, auch hiezu einen Beitrag liefern zu dürfen. Die Revue théologique von Scherer und Colani hat die nach ähnlicher Methode, wie der erste Theil dieser Schrift, gearbeitete Abhandlung meines früh dahingeschiedenen Freundes Paret (Paulus und Jesus, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1858. I.) mit lebendigem Interesse aufgenommen. Und so hoffe ich, daß auch meine Worte in Ihrem stillen Pfarrhause nicht nur um unseres persönlichen Verhältnisses willen freundliche Herberge und Aufmerksamkeit finden.

Du, lieber L., bist in der ersten Hälfte der vierziger Jahre der Genosse meiner Universitätsstudien in Tübingen gewesen. Damals waren die beiden Hauptwerke von Strauß, das Leben Jesu und die Dogmatik, bereits erschienen. Feuerbach mit seiner Schrift über das Wesen des Christenthums, Bruno Bauer mit seiner Kritik der evangelischen Geschichte machten Aufsehen. Unter unsern Augen entstanden, von Schwegler gegründet, die jetzt freilich

längst der Vergangenheit angehörigen Jahrbücher der Gegenwart, daneben Zellers theologische Jahrbücher. Baur schrieb eben einige seiner bedeutendsten kritischen Arbeiten, die begierig von uns gelesene Abhandlung über das Evangelium Johannis und die Schrift über den Apostel Paulus. Diese Männer wurden von uns als die Träger der modernen Bildung und Wissenschaft verehrt, welche das Resultat der ganzen bisherigen Weltentwicklung vertreten. Du und ich, o wie haben wir damals in den Gärten der Philosophie und Poesie geschwärmt! Du bist aber auch Zeuge gewesen, wie ich, unter Anderem vorzüglich durch Schleiermachers lebensvolle Mystik, zurückgeführt wurde in's Heiligthum der Religion und zu den Füßen des Erlösers mich wieder setzen lernte. Du erinnerst dich vielleicht, daß Vischers bekannte Antrittsrede eine innere Krisis bei mir herbeiführte, indem nicht ohne schweren Kampf, da ich gerade diesem Lehrer Manches zu danken hatte, die Gewissensüberzeugung durchdrang, daß ich mich nicht an einer Huldigung betheiligen dürfe für den, der also geredet. Was mir weiter half, war vorzüglich die Idee oder vielmehr die Realität der Wiedergeburt. Ich sah Menschen vor mir und hatte von Kindesbeinen an solche vor mir gesehen, die ich als Wiedergeborne erkennen mußte. Daß auch ich müsse von Neuem geboren werden, sagte mir eine innerste Stimme. Dann mußte es aber auch ein übermenschliches Wesen geben, aus dem der Mensch neu geboren werden kann, einen lebendigen Gott. Und weiter: was für den Einzelnen die Wiedergeburt ist, das ist für die ganze Menschheit Christus, das lebendige Prinzip der Umwandlung des Fleisches in den Geist. So ward ich vom innersten Lebenspunkt aus zu dem überweltlichen Gott und zu dem geschichtlichen Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, zurückgeführt. Ich lernte dann allmälig aus den Zaubergärten der Poesie und Philosophie in den

Paradiesesgarten der heiligen Schrift emporsteigen und fand daselbst den verlornen Baum des Lebens und der Erkenntniß wieder. Dankenswerthe Hülfe leistete mir hiebei die freilich sichtungsbedürftige, aber doch meist nur aus Unkenntniß verschrieene Theosophie, indem sie mir eine freie und lebendige, durch keinerlei blos äußere Autorität bedingte Gottes- und Weltanschauung aufschloß, die „wie ein Schlüssel in das Schloß heiliger Schrift paßte". Noch heute wüßte ich fast die Stelle auf einem der Spaziergänge Tübingens zu bezeichnen, wo einer unsrer Freunde im letzten Jahre des Studienkurses einmal in einem wissenschaftlichen Gespräch zu mir sagte: Wie? du wagst es, im neunzehnten Jahrhundert noch die Wunder zu vertheidigen? Jetzt glaubt er freilich selber daran. Dir, mein Lieber, sind bei deinem juridischen Berufe diese Fragen allerdings nicht so unmittelbar nahe getreten; aber doch möchte ich Dich gerade als Juristen zur Theilnahme an den nachfolgenden Untersuchungen einladen. Du bist gewöhnt, mit Akten und Urkunden umzugehen und mit jener ernsten, unparteiischen Gewissenhaftigkeit, die mir stets so achtungswerth an Dir war, einen Thatbestand festzustellen. So repräsentirst Du mir zugleich die geschichtliche Forschung. In diesem Sinne möchte ich Dich nun einmal vor unsre biblischen Urkunden hinführen und Dich zu strenger, juridisch genauer Untersuchung dieser Geschichtsquellen einladen, ob sich uns nicht auch in Bezug auf die Frage, die uns jetzt beschäftigen soll, ein gesicherter Thatbestand ergebe. Ich hoffe, Du fühlst da nicht blos einen frischeren Lebensodem Dir entgegenwehen als aus den Akten, die ich wohl auf deiner Arbeitsstube traf, sondern auch einen reineren und mächtigeren Geisteshauch als aus unserm Schiller oder Göthe.

Sie, lieber H., sind mir zehn Jahre später nahe getreten als der vorige Freund. Und, was wir doch ein rasch lebendes Ge-

schlecht sind! da waren die Zeiten schon ganz andere geworden. An die Stelle des Idealismus und Pantheismus war, wie man vorausgesehen und vorausgesagt hatte, der Materialismus und Atheismus getreten, welcher jetzt bereits wieder, zwar so wenig als jener aus den Geistern, aber doch aus der öffentlichen Aufmerksamkeit verschwunden ist. In dieser Zeit haben Sie auf den medicinischen Hauptuniversitäten mit dem schönsten Erfolg Naturwissenschaft und Arzneikunde studiert. Mehr als einmal erzählten Sie mir mit Betrübniß, wie unter der Jugend Ihrer Fakultät die meisten dem theoretischen und praktischen Materialismus ergeben seien. Sie selbst hatten, Angesichts der imponirenden, fast die ganze Zeit beherrschenden Macht exakter Naturforschung einen heißen Kampf zu bestehen. Es ist Ihnen nicht immer leicht geworden, das Erbgut eines frommen Vaterhauses durch fortgesetzten Umgang mit der Bibel sich zu bewahren und auch wissenschaftlich durch ernste, philosophische Lektüre sich über den Wellen zu halten. Ich weiß nicht, wie es im Augenblick mit der innern, folgerechten Durchbildung Ihrer Welt- und Lebensansicht steht. Aber ich bin's gewiß, Sie nehmen es freundlich auf, wenn ich Ihnen hiebei die Hand zu reichen suche und was ich vermag, über die physische und metaphysische Seite der Wunderfrage mittheile, wobei ich allerdings um Ihre Nachsicht bitten muß, da ich kein Naturkundiger vom Fache bin. Nehmen Sie meine Zeilen zugleich als einen Gruß von unsrer Basler Hochschule, welche vor Kurzem ihr vierhundertjähriges Jubiläum gefeiert hat und sich im Ganzen eines so schönen Einklanges der Fakultäten erfreut!

Endlich wage ich die nachfolgenden Blätter auch Dir vorzulegen, mein theurer K., der Du, mit den tiefsten Fragen der Philosophie beschäftigt, den Adel ächter Wissenschaft mir so oft vor die Seele gestellt hast. Die Idee der Geschichte im höchsten

Sinne des Wortes ist es ja, um welche auch Du ringst. Manches in dem Buche wird Dich heimathlich anmuthen, an die gemeinschaftlichen Gespräche erinnernd, welche, in Wald und Flur, wie bei der trauten Lampe geführt, zu meines Lebens reichsten Stunden gehören. Dir lege ich diese Zeilen in die Hand, mit dem ernstlichen Anliegen, es möge Dir gegeben werden, bald mit einer besseren Gabe uns zu beschenken.

Basel, im Januar 1861.

C. A. A.

Einleitung.

Giebt es Thaten Gottes? Hat Gott geredet? Das ist die Frage, die uns beschäftigen soll. Das Thun und Reden Gottes nennen wir Offenbarung. Denn wie ein Mensch in Handlungen und Worten sein Inneres offenbart, so auch Gott. That und Wort sind die Offenbarung des persönlichen Lebens. Man kann diese Ausdrücke anthropomorphisch nennen; aber es liegt im Wesen der Sache, daß Gott selber, um den Menschen sich zu offenbaren, anthropomorphisirt, sich anthropomorphisirt. Die Bezeichnungen: Werke Gottes, Wort Gottes sind daher mit Recht in den allgemeinen, auch wissenschaftlichen Sprachgebrauch übergegangen.

In letzter Instanz reducirt sich also die Offenbarungsfrage auf die andere: Existirt ein lebendiger, ein persönlich lebendiger Gott? Giebt es einen solchen, so wird er auch handeln und reden. Ein blos jenseitiger, unthätiger und sprachloser Gott wäre kein lebendiger, ja er wäre kein Gott. Er hätte an der Welt eine Schranke.

Es liegt im Wesen der göttlichen Thaten und Worte, daß sie nicht von der Kreatur mit ihren Kräften und Mitteln gewirkt werden können. Sonst würde ja die Offenbarung nur Welt-, nicht Gottesoffenbarung sein. Giebt es also wirkliche Offenbarung, so ist sie ihrem Begriff zufolge überkreatürlich, übernatürlich, wunderbar. Die Offenbarungsfrage fällt mit der Wunderfrage zusammen. Gott, Offenbarung, Wunder sind engverbundene Begriffe. Wie die Offenbarung auf Gott zurückweist als ihren unsichtbaren Urheber, so weist sie vorwärts auf das Wunder als auf ihre sicht-

Sinne des Wortes ist es ja, um welche auch Du ringst. Manches in dem Buche wird Dich heimathlich anmuthen, an die gemeinschaftlichen Gespräche erinnernd, welche, in Wald und Flur, wie bei der trauten Lampe geführt, zu meines Lebens reichsten Stunden gehören. Dir lege ich diese Zeilen in die Hand, mit dem ernstlichen Anliegen, es möge Dir gegeben werden, bald mit einer besseren Gabe uns zu beschenken.

Basel, im Januar 1861.

C. A. A.

Einleitung.

Giebt es Thaten Gottes? Hat Gott geredet? Das ist die Frage, die uns beschäftigen soll. Das Thun und Reden Gottes nennen wir Offenbarung. Denn wie ein Mensch in Handlungen und Worten sein Inneres offenbart, so auch Gott. That und Wort sind die Offenbarung des persönlichen Lebens. Man kann diese Ausdrücke anthropomorphisch nennen; aber es liegt im Wesen der Sache, daß Gott selber, um den Menschen sich zu offenbaren, anthropomorphisirt, sich anthropomorphisirt. Die Bezeichnungen: Werke Gottes, Wort Gottes sind daher mit Recht in den allgemeinen, auch wissenschaftlichen Sprachgebrauch übergegangen.

In letzter Instanz reducirt sich also die Offenbarungsfrage auf die andere: Existirt ein lebendiger, ein persönlich lebendiger Gott? Giebt es einen solchen, so wird er auch handeln und reden. Ein blos jenseitiger, unthätiger und sprachloser Gott wäre kein lebendiger, ja er wäre kein Gott. Er hätte an der Welt eine Schranke.

Es liegt im Wesen der göttlichen Thaten und Worte, daß sie nicht von der Kreatur mit ihren Kräften und Mitteln gewirkt werden können. Sonst würde ja die Offenbarung nur Welt-, nicht Gottesoffenbarung sein. Giebt es also wirkliche Offenbarung, so ist sie ihrem Begriff zufolge überkreatürlich, übernatürlich, wunderbar. Die Offenbarungsfrage fällt mit der Wunderfrage zusammen. Gott, Offenbarung, Wunder sind engverbundene Begriffe. Wie die Offenbarung auf Gott zurückweist als ihren unsichtbaren Urheber, so weist sie vorwärts auf das Wunder als auf ihre sicht-

bare Erscheinung. An diese haben wir uns daher zunächst zu halten.

Die Wunderfrage hat, wie schon im Bisherigen angedeutet liegt, eine doppelte Seite, eine geschichtliche und eine metaphysische. Die geschichtliche Frage ist die: Sind wirklich Wunder geschehen? d. h. sind solche glaubwürdig bezeugt und überliefert? Die metaphysische Frage ist: Können überhaupt Wunder geschehen? Streitet der Wunderbegriff nicht an sich schon mit einer richtigen Anschauung von Gott und Welt und dem Verhältniß beider zu einander? Strauß hat, wie man jetzt ziemlich allgemein anerkennt, in seinem Leben Jesu diese beiden Gesichtspunkte vermengt und schon dadurch dem wissenschaftlichen Werthe seines Buches bedeutenden Eintrag gethan. Wo er den Berichten nichts anhaben kann, wird der Knoten immer durch das metaphysische Prinzip der Unmöglichkeit der Wunder zerhauen. Wir wollen uns nicht seines Fehlers schuldig machen, sondern Beides reinlich aus einander halten.

Auf den ersten Blick könnte es nun dem Wesen der Sache und den Gesetzen der Wissenschaft entsprechender scheinen, wenn wir mit der Frage nach der Möglichkeit der Wunder begännen und darauf erst die von der Wirklichkeit derselben untersuchten. Dieß ist der Weg gewesen, auf welchem die meisten der Gegner, wie Strauß selbst, zur Verwerfung der Wunder gekommen sind: sie vermochten den Wunderglauben nicht mit ihren philosophischen, pantheistischen Voraussetzungen zu vereinigen. Allein eben weil das — trotz aller behaupteten Voraussetzungslosigkeit — Voraussetzungen sind, welchen unsererseits andere Voraussetzungen entgegenstehen, darum ist es offenbar richtiger, diesen Punkt in die zweite Linie zu stellen und zu sehen, ob nicht der andere einen gemeinsamen Boden darbietet, auf dem die Verhandlung gepflogen werden kann.

Wir folgen mit dieser Verfahrungsweise ganz dem Geisteszuge der Gegenwart. Metaphysische Theorien sind jetzt abgeschätzt, man will Thatsächliches, greifbar und sicher vor Augen liegende Fakta. Diese Richtung ist nun freilich keineswegs ohne Wei-

teres zu billigen; im Gegentheil wird der Freund ächter Wissenschaft die weitverbreitete Geringschätzung der Philosophie beklagen. Doch darf er sich dessen getrösten, daß dieselbe aufhören wird, sobald ein großer Philosoph aufsteht, der die Realitäten des Daseins wahrer und voller zu erfassen weiß, als der Idealismus unserer jüngsten Systeme. Für jetzt aber muß es ihm als ein natürlicher Rückschlag gegen den Uebermuth der Spekulation und ihres weil einseitig construktiven, zugleich der Wirklichkeit gegenüber destruktiven Verfahrens erscheinen, daß sich auf allen Gebieten der Wissenschaft, namentlich in der Natur- und Geschichtsforschung, die Richtung auf das Wirkliche und Thatsächliche mit einseitiger Zurückstellung des Idealen geltend macht. Wir müssen wieder lernen, die Thatsachen nicht nach unsern Theorien, sondern unsere Theorien nach den Thatsachen zu bestimmen. Und sind auch diese Thatsachen für uns räthselhaft und geheimnißvoll, — ist denn etwa Natur und Menschenwelt um uns her ohne Geheimnisse? — so wird doch kein Vernünftiger dem Satze Baco's von Verulam widersprechen: Animus ad amplitudinem mysteriorum pro modulo suo dilatetur, non mysteria ad angustias animi constringantur.

In diesem Sinne beginnen wir also mit der Untersuchung des Thatsächlichen und gehen zuerst auf die Frage näher ein, ob Wunder und übernatürliche Offenbarungen so glaubwürdig überliefert seien, daß unbefangene Forschung sich genöthigt sieht, sie als geschichtliche Thatsachen anzuerkennen? Allein hier tritt sogleich eine neue Schwierigkeit hervor. Die Gegner erkennen die meisten biblischen Urkunden nicht als ächt an, sie bestreiten namentlich die Aechtheit und Glaubwürdigkeit aller neutestamentlichen Geschichtsbücher. Nur der Römerbrief, die Corintherbriefe, der Galaterbrief und die Apokalypse gelten der Baur'schen Schule als Urkunden des apostolischen Christenthums. Im Alten Testament ist ein Theil des Jesaja, sowie Jeremia und Ezechiel und die meisten kleinen Propheten unangefochten.

Wir sind weit entfernt, mit dieser Kritik und ihren Resultaten übereinzustimmen, und machen darauf aufmerksam, daß auch sie trotz, in ihrem Sinne freilich wegen des Anspruchs, rein historisch

zu verfahren, eingestandenermaßen von der metaphysischen Voraussetzung der Unmöglichkeit der Wunder ausgeht. In Bezug auf das Neue Testament erklärt Baur: „Das Hauptargument für den spätern Ursprung unserer Evangelien bleibt immer dieß, daß sie, jedes für sich, und noch mehr alle zusammen, so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein kann." Hinsichtlich des Alten Testaments sagt Knobel unter Zustimmung de Wette's: „Wo in der hebräischen Geschichte sich zahlreiche Mythen und Sagen [d. h. Wunder] finden, wie z. B. in der der Patriarchen, des Moses, Bileam, Simson, Elia, Elisa, da liegen allemal Erzählungen vor, welche erst geraume Zeit nach ihren Ereignissen aufgezeichnet worden sind; wo dagegen die Thatsachen natürlich erscheinen, wie z. B. in den Büchern Esra, Nehemia, 1 Maccabäer, da ist die Aufzeichnung meist, wenn auch nicht immer, gleichzeitig mit den Ereignissen oder bald nach ihnen erfolgt. Dieß ist ein historischer Kanon, an dessen Haltbarkeit nicht gezweifelt werden kann." Im Allgemeinen hat noch neuestens ein Anhänger der Baur'schen Schule diese Voraussetzung in naivster Weise, wenn es nicht vielmehr ein klug gestelltes Netz sein soll, ausgesprochen: „Strauß verlangte nicht mehr und nicht weniger, als was sich für jede wissenschaftliche Theologie von selbst versteht, daß die evangelischen Berichte nach denselben Grundsätzen behandelt werden, nach denen wir jede andere Ueberlieferung beurtheilen, daß die Kritik, auch die biblische Kritik, voraussetzungslos sei. Ein rein geschichtliches Verfahren und sonst nichts ist es, was Strauß für sie fordert, die Ausmittelung des geschichtlichen Thatbestandes aus den Berichten, was er als ihre Aufgabe betrachtet(?). Zur Voraussetzungslosigkeit des Kritikers rechnet er nun allerdings auch dieses, daß er nicht von der Voraussetzung des Wunderglaubens ausgehe. Der gleiche Zug, welchen wir in allen andern Fällen als ein untrügliches Merkmal des Ungeschichtlichen betrachten, kann auch in diesem Einen Falle keineswegs ein Zeichen höherer Geschichtlichkeit sein. Möchte es der Metaphysik auch noch so sehr gelungen sein, die Möglichkeit des Wunders zu beweisen, wie könnte von dem Historiker verlangt

werden, daß er sich in irgend einem gegebenen Fall für seine Wirklichkeit entscheide?" Die Redaktion der historischen Zeitschrift selbst, welche die Abhandlung bringt, der diese Worte entnommen sind, bemerkt treffend dazu: „Ob dieser Grundsatz richtig ist, oder ob im Gegentheil die biblischen Schriften als besondere Gottesoffenbarung mit anderm Maßstab als alle andern Geschichtsquellen zu messen sind, das ist eine Frage, welche nicht die historische, sondern die theologische und philosophische Wissenschaft zu entscheiden hat." [1])

Um aber für unsere Untersuchung einen Ausgangspunkt zu gewinnen, wollen wir uns auf den gegnerischen Standort hinüber begeben und Nichts verlangen als die Erlaubniß, aus den allgemein als ächt anerkannten, biblischen Urkunden mit den einfachen Mitteln der Logik argumentiren zu dürfen. Auch von der Apokalypse soll hiebei für den gegenwärtigen Zweck abgesehen und dafür aus den Evangelien ein an sich wunderloser und außerhalb der kritischen Controvrese liegender Punkt zur Sprache gebracht werden. Von den paulinischen Briefen schreiten wir durch die Evangelien zum Alten Testament zurück, um auch hier theils aus den allgemein als ächt anerkannten Prophetenschriften, theils in einer von den Resultaten der Kritik unabhängigen Weise zu argumentiren. So sollen aus den paulinischen Briefen vier, aus dem Alten Testament vier und aus der Geschichte Jesu Ein Punkt hervorgehoben werden: nicht als ob das die einzigen wären, die namhaft gemacht werden könnten, sondern als die nächstliegenden Beispiele, welche doch zugleich mehr sind als bloße Beispiele, indem sie die Hauptmomente der göttlichen Offenbarung bilden und einen vorläufigen Blick im Wesen und Entwicklungsgang derselben aufzuthun geeignet sind.

Hat uns diese historisch kritische Untersuchung der biblischen Urkunden die Thatsächlichkeit göttlicher Offenbarungen bezeugt, so werden wir in einem zweiten Theile diese Thatsachen auch innerlich verständlich zu machen suchen. Hier wird also vor Allem die metaphysische Frage von der Möglichkeit der Wunder zur Sprache kommen, d. h. es wird gezeigt werden müssen, daß

übernatürliche Offenbarung mit einem richtigen Begriffe von Gott und der Welt und ihrem gegenseitigen Verhältniß in keinerlei Widerspruch steht. Aber nicht nur das; sondern indem wir uns Wesen und Zweck der Offenbarung näher vergegenwärtigen, werden wir uns auch von ihrer Nothwendigkeit überzeugen, d. h. davon, daß Offenbarung das spezifische, unersetzliche Mittel ist, um die Menschheit und Welt zu ihrer ursprünglichen, gottgewollten Bestimmung zu führen. Und so wird uns endlich auch die Wirklichkeit der Offenbarung licht und verständlich werden, indem wir ihren ganzen Entwicklungsgang in seiner innern Plan- und Vernunftmäßigkeit als die Verwirklichung der göttlichen Weltidee erkennen, worin „die verborgene Weisheit Gottes sich aufschließt, welche Gott verordnet hat vor den Weltzeiten zu unserer Herrlichkeit."

So werden die positiven Thatsachen, deren Geschichtlichkeit der erste Theil erwiesen hat, im zweiten in ihrer Idealität und Rationalität erscheinen. Denn die göttliche Offenbarung giebt sich uns nicht als eine äußere Autorität, der wir nur blindlings zu glauben hätten; obwohl übernatürlich gegeben, bleibt sie doch unserm Geiste nicht fremd, sondern wie sie für unsere praktischen Bedürfnisse als das wahrhaftige Leben erscheint, so erweist sie sich unserer Erkenntniß als das wahrhaftige Licht, als die höchste Wahrheit und Weisheit (Joh. 1, 4. 14, 6. 1 Cor. 1, 30. Col. 2, 2. 3.). Indem wir dieß erkennen und darthun, vertheidigen wir zugleich die Offenbarung und ihre Urkunde aufs Wirksamste gegen alle jene Angriffe, welche sie in neuerer Zeit erfahren hat und erfährt von einer Weltanschauung aus, die man als die rationalistische im allgemeinsten Sinne des Wortes bezeichnen kann. Zur rechten Führung der Vertheidigung ist es aber nöthig, den Angriff genau zu kennen. Und darum werden wir zwischen die beiden, bis jetzt besprochenen Theile unserer Arbeit eine historische Charakteristik des Rationalismus einzuschalten haben, welche diese Erscheinung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen, ihre prinzipiellen Irrthümer bloßzulegen, aber auch ihre positive Bedeutung zu würdigen und schließlich darzuthun sucht, wie die neuere christliche

Wissenschaft, den Rationalismus überwindend, der Ausbildung einer lebendigen und umfassenden Offenbarungserkenntniß zustrebt.

So wird also die nachfolgende Schrift aus drei Haupttheilen bestehen, von denen, theologischer Systematik entsprechend, der erste biblisch, der zweite historisch, der dritte dogmatisch sein wird; der erste die Thesis, der zweite die Antithesis, der dritte die Synthesis.

Erster Theil.

Biblische Betrachtung.

I. Die paulinischen Briefe.

1. Die wunderbaren Geistesgaben in der apostolischen Kirche.

Es ist bekannt, daß Paulus 1 Cor. 12—14. ausführlich von den Charismen, den Gnadengaben des heiligen Geistes spricht als von einer in der corinthischen Gemeinde verbreiteten Erscheinung. Die Thatsächlichkeit dieser Gnadengaben ist zwischen dem Schreiber und den Lesern des Briefes eine so selbstverständliche Sache, daß es sich nur um leitende Gesichtspunkte und Verhaltungsmaaßregeln in Bezug auf dieselben handelt. Unter den Charismen nennt nun Paulus, um von dem Weissagen, Zungenreden 2c. zu schweigen, ganz ausdrücklich auch Wunder. Der Ausdruck *δυνάμεις* 1 Cor. 12, 10. 29. ist bekanntlich im Neuen Testament eine stehende Bezeichnung der außerordentlichen Kraftthaten, die wir Wunder nennen. Sie heißen ihrer innern, göttlichen Ursächlichkeit nach *δυνάμεις* (eig. Kräfte), ihrer ungewöhnlichen, Staunen erregenden und so die Aufmerksamkeit fesselnden Erscheinung nach *τέρατα* (Wunder), ihrer Bedeutung nach als Legitimation dessen, der sie thut oder zu dessen Beglaubigung sie geschehen, vor den

übrigen Menschen σημεῖα (Zeichen). Zum Ueberfluß ist aber an den beiden genannten Orten neben dem allgemeinen Ausdruck noch eine besondere Art von Wundern namhaft gemacht, diejenige, welche auch in den Evangelien und der Apostelgeschichte als die weitaus vorherrschende Classe unter den neutestamentlichen Wundern erscheint, die Gabe gesund zu machen. Es müssen also außer andern Wundern insbesondere wunderbare Heilungen in der Gemeinde zu Corinth vorgekommen sein. Auch im Römerbrief werden die Charismen auf ganz ähnliche Weise, wie im ersten Corintherbrief erwähnt, und von den Gaben, die uns jetzt als außerordentliche erscheinen, ist hier wenigstens die Prophetie genannt (Röm. 12, 4—8.). Im Galaterbrief (3, 5.) aber, mithin in den galatischen Gemeinden, begegnen wir ausdrücklich wieder den Kraftthaten.

Wir haben hier also eine Erscheinung vor uns, welche in sämmtlichen, auch von der negativsten Kritik anerkannten Briefen zur Sprache kommt und in der kleinasiatischen, griechischen und römischen Kirche verbreitet war. Es handelt sich dabei nicht um etwas Vereinzeltes, sondern um die wesentliche Bethätigung des christlichen Gemeindelebens in seiner ursprünglichen, urkräftigen Geistesfülle. Denn unter dem Gesichtspunkt erscheinen ja die Charismen im Römer- wie im ersten Corintherbrief: die Gemeinde ist der Leib Christi, an welchem jedes Glied seine besondere Gabe und darum auch seine besondere Aufgabe, Dienstleistung und Wirksamkeit zum Wohle des Ganzen hat. Die Charismen sind die naturgemäßen Lebensfunktionen der Gemeinde, sofern sie die Gemeinde des Geistes ist.

Hiemit steht in genauem Zusammenhang die Anwendung, welche Paulus Gal. 3, 5. von der Thatsache der Charismen und zwar gerade der wunderbaren Kraftthaten macht. Die Galater waren im Begriff, vom Evangelium zum Gesetz zurück-, also vom lautern Christenthum wieder abzufallen. Um sie nun von der Realität des letztern zu überzeugen, erinnert sie der Apostel daran, daß sie durch die Predigt des Evangeliums den heiligen Geist und die Wunderkräfte empfangen haben. Hätten sie nun diese Kräfte nicht empfangen gehabt, wären keine Wunder unter ihnen

geschehen: wie hätte es Paulus wagen dürfen so zu argumentiren? Hätte sich da sein Beweis für das Christenthum nicht in's Gegentheil verkehren müssen? Hätten ihm die Galater nicht einfach entgegengehalten: wenn du keine bessern Beweise für das Christenthum beibringst als diese unwahren, dann wollen wir nicht mehr so viel für dasselbe leiden (V. 4.), sondern ihm nur je eher je lieber den Abschied geben! So aber stellt sich hier ein äußerer Beweis des Geistes und der Kraft dar — es sind dieselben beiden Ausdrücke —, welcher nur eine Fortsetzung ist von dem 1 Cor. 2, 4. erwähnten innern Beweis. Kann nun heutzutage jeder Gläubige nur lächeln, wenn man ihm (wie ja Strauß das Zeugniß des heiligen Geistes die Achillesferse des Protestantismus nennt) die innere Realität des Erfahrungsbeweises des Geistes und der Kraft abstreitet: so hat jener Beweis eben als äußerer noch etwas viel Schlagenderes und Unausweichlicheres. Denn hier handelt es sich um sinnlich wahrnehmbare Thatsachen, um Geisteswunder und Kraftthaten, welche die ersten Christen selbst verrichteten und mit ihren Augen sahen.

Wunder ist immer das göttliche Setzen eines neuen Anfangs; die Anfänge sind wunderbar. So auch die Anfänge der christlichen Kirche. Man kann es noch innerhalb des Neuen Testaments und also der apostolischen Zeit selber verfolgen, wie die hochgehenden Wogen der ersten, wunderbaren Geistesfluth allmälig wieder in's Ufer zurückkehren. Vielleicht ist es schon nicht zufällig, daß im Römerbrief, dem spätesten der viere, keine Kraftthaten und Heilungen mehr genannt sind; vergl. Eph. 4, 4—12. In den Briefen an Timotheus und Titus, den sogenannten Pastoralbriefen, — ich rede jetzt von meinem Standpunkt aus und fürchte mich auch nicht, den Gegnern in den folgenden Bemerkungen eine scheinbare Waffe gegen die Aechtheit der Pastoralbriefe in die Hand zu geben, in Wahrheit würde aber ein Interpolator weit eher die frühere apostolische Höhe und Fülle vorausgesetzt haben — sehen wir, daß Paulus bei Besetzung der Aemter nicht mehr auf jene corinthische Geistesfülle rechnen kann, wo sich die Gaben von selbst zu den Aemtern darboten (1 Cor. 12, 4. 5.); sondern er muß

die erforderlichen Eigenschaften, und zum Theil solche, die uns noch heutzutage als selbstverständlich vorkommen, ausführlich darlegen (Tit. 1, 5 ff. 1 Tim. 3). Von einem Charisma spricht er nur bei seinem Timotheus; aber auch dieser hatte dasselbe in einer Weise angewendet oder nicht angewendet, daß er wiederholt ermahnt werden muß, es nicht zu vernachlässigen, sondern wieder zu Feuer und Leben anzufachen (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.). Die Pastoralbriefe sind das Vermächtniß des von hinnen scheidenden Paulus an die aus der ersten, wunderbaren Geistesfülle in den gewöhnlichen Geschichtsgang einmündende Kirche. Nachdem die Israeliten Jericho durch ein Wunder genommen hatten, mußten sie Ai mit den Mitteln gewöhnlicher, menschlicher Kriegführung erobern, und das Eine wird vom Buche Josua so ausführlich und so absichtlich erzählt als das Andere (Jos. 6. 8). Dieß sei bemerkt gegen den möglichen Einwand: warum sich denn blos der innere und nicht auch der äußere Beweis des Geistes und der Kraft auf uns Spätere fortgeerbt habe, sowie zur Beruhigung und Berichtigung derjenigen, welche den Abstand der jetzigen Kirche von der apostolischen noch größer machen als er ist. Wobei nicht geleugnet werden soll, daß auch in den späteren Kirchenzeiten und bis auf unsere Tage herab Wunderbares und wunderbar Charismatisches vorkommt, und ebensowenig, daß für uns eine reichere Fülle des heiligen Geistes und seiner Gaben wünschenswerth sei.

Für unsre jetzige Controverse hat dieß allmälige Abnehmen der Wunder natürlich keine Bedeutung; denn wenn auch nur Eine wunderbare Thatsache constatirt wäre, so wäre das Wunder im Prinzip erwiesen. Wohl aber gestattet und fordert der Umstand, daß gerade die Anfänge wunderbar und von Wundern umgeben sich zeigen, einen Rückschluß auch auf den eigentlich begründenden Anfang der Kirche, auf die Geschichte Jesu. Waren die ersten Christen mit Wunderkräften ausgerüstet, so wird es Christus auch gewesen sein. Um so mehr, da sich zwischen diesen und jene noch ein ebenfalls wunderthätiges Mittelglied einschiebt, nämlich zunächst Paulus selbst, durch dessen Predigt den Galatern und

Corinthern die Geistes- und Wunderkräfte vermittelt worden waren.

2. Die Wunder der Apostel (und Jesu).

Es gab in der corinthischen Gemeinde eine Partei, welche das apostolische Ansehen des Paulus verdächtigte und die dortigen Christen von ihm abwendig zu machen suchte. In der Vertheidigung gegen diese Gegner sagt er nun unter Anderm 2 Cor. 12, 12.: Es sind ja eines Apostels Zeichen unter euch gewirkt worden in aller Geduld, in Zeichen und Wundern und Kraftthaten.

Ganz ähnlich spricht sich Paulus Röm. 15, 18. 19. aus; nur daß er hier ausdrücklich auf seine apostolische Wirksamkeit im Ganzen ausdehnt, was er 2 Cor. 12, 12. zunächst von seinem Auftreten in Corinth sagt. Es soll hierauf weniger Gewicht gelegt werden, da die Aechtheit der beiden Schlußkapitel des Römerbriefs von den Gegnern angefochten ist. Indeß ist zu bemerken, daß in diesem, wie in den meisten andern Punkten auch so völlig unbefangene Kritiker, wie de Wette, Reuß, Ewald,[2]) der Baur-schen Ansicht entgegengetreten sind.

Nicht unerwähnt dagegen kann Hebr. 2, 4. bleiben. Denn in dieser Stelle wird der Unbefangene einen ebenso starken Beweis für die Thatsächlichkeit der unter den Juden und Judenchristen geschehenen Wunder erkennen, wie der aus den Briefen an die Galater und Corinther entnommene für die Thatsächlichkeit der heidenchristlichen Wunder ist. Der Hebräerbrief wird bekanntlich schon von Clemens von Rom noch vor dem Ende des ersten Jahrhunderts stark benützt und hat also die älteste außerbiblische Bezeugung für sich; er nennt den Timotheus als Freund des Verfassers (13, 23.); er setzt, um mit de Wette[3]) zu reden, den Tempeldienst als noch bestehenden, ja gleichsam vor Augen stehenden voraus. Darum wird die fast allgemein herrschende Ansicht, daß er nach Palästina und vor der im Jahre 70 n. Chr. erfolgten Zerstörung Jerusalems geschrieben sei, immer wieder als die einzig natürliche erscheinen; erklärt sich doch auch die überaus

individuelle Färbung, die der Brief, gleich dem johanneischen Evangelium, neben seinem Abhandlungscharakter an sich trägt, nur unter dieser Voraussetzung. Ist dem aber so, und ist der Hebräerbrief auf alle Fälle lang vor dem Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben: so legt er ein gewaltiges Zeugniß für die Thatsächlichkeit der in Palästina geschehenen Wunder ab.

Und zwar benützt er dieselben ganz zum nämlichen Zweck, wie Paulus Gal. 3, 5. die Wunderthaten der Galater und 2 Cor. 12, 12. seine eigenen. Auch die Hebräer waren im Begriffe, vom Christenthum abzufallen und wieder in's Judenthum zurückzusinken. Das will unser Brief verhindern, und zu dem Ende erinnert er die Hebräer an die unter ihnen im Gefolge der christlichen Predigt geschehenen Wunder. Auch ihnen hätte ja Nichts besser zu ihrer Rechtfertigung dienen können, als wenn sie im Stande gewesen wären, den Verfasser des Briefes Lügen zu strafen. Gerade diese Form der Bezeugung der Wunder in Briefen, wo der Schreiber sich vor den Lesern auf das beruft, was sie gemeinsam erlebt hätten, um daraus gegen die Leser zu argumentiren, hat etwas besonders Schlagendes und Einleuchtendes. Ein solches Zeugniß ist noch weit stärker als ein einfach historischer Bericht.

Man beachte noch weiter, in welchem Zusammenhang die Wunder im Hebräerbrief, wie in den andern Stellen auftreten. Sie kommen nicht als bloße Mirakel und Spektakel in Betracht, sondern wie schon die oben genannten Ausdrücke dafür, welche Hebr. 2, 4. und 2 Cor. 12, 12. alle drei bei einander stehen, von dem auffallenden Teras rückwärts weisen auf die Kraft Gottes und vorwärts in Gewissen und Verstand der Augenzeugen hinein, denen ihre außerordentlichen Erlebnisse als sinnvolle Zeichen zur Glaubenserweckung dienen sollen (vgl. Joh. 2, 11.): so werden die Wunder auch beständig im Zusammenhang mit dem religiössittlichen Leben genannt. Wie 1 Cor. 12. und Gal. 3., so sind sie Hebr. 2, 4. und Röm. 15, 19. mit dem heiligen Geist in Verbindung gesetzt, und dieser Geist, welcher das Prinzip der Kraftthaten ist, ist zugleich das Prinzip der Wiedergeburt des neuen, heiligen und seligen Lebens. Ja dieß letztere ist vielmehr das erste und Hauptmoment.

Die Geistesthaten gehen nur als begleitendes und bestätigendes Zeugniß neben dem Geisteswort der Predigt her (συνεπιμαρτυροῦντος), welche das Heil der Seelen zum Zwecke hat Hebr. 2, 3. Röm. 15. 18, 19.; wie denn Paulus in jenem wunderherrlichen Kapitel 1 Cor. 13., welches so bedeutsam zwischen den beiden, von den Charismen handelnden Kapiteln in der Mitte steht, die Liebe höher stellt als alle Wundergaben und Wunderthaten. So erscheinen die Wunder überall getragen von einem heiligen Geist, hineingestellt in das Element des reinsten, religiössittlichen Lebens, das je auf Erden erschienen ist, und das sich immer wieder an aller Menschen Gewissen als ächteste, liebeskräftige, aufopferungsfähige Sittlichkeit erweist.

Endlich bemerke man, wie weitreichend dieß Zeugniß des Hebräerbriefs ist. Die Predigt, für welche die Wunder als Bestätigung auftreten, ist nach V. 3. eine doppelte, die des Herrn selbst und die seiner Zuhörer oder Jünger. Ein Apostelschüler, wie Marcus oder Lucas, — denn so müssen wir nach V. 3. den Verfasser ansehen — erinnert also hier seine palästinensischen Leser an die unter ihnen geschehenen mannigfaltigen (ποικίλαι) Wunder Christi und seiner Apostel. Wir haben hier zweierlei: 1) ein Zeugniß für die Wunder Christi, eine Beglaubigung der Evangelien, 2) ein Zeugniß für die Wunder seiner Jünger, der Judenapostel, und damit eine Beglaubigung der Apostelgeschichte, welche auch der „Geistesaustheilungen" mehrfach gedenkt (Apgsch. 2, 1 ff. 4, 31. 8, 17. 10, 44. 11, 15.).

So schließt sich diese Stelle treffend an das Wort im zweiten Corintherbriefe an, zu dem wir jetzt zurückkehren, und das in mehrfacher Hinsicht mit der Hebräerstelle verwandt ist. Auch 2 Cor. 12, 12. finden sich die drei Hauptausdrücke für die Wunder zusammengestellt; auch hier wird aus gemeinsamen Erlebnissen des Schreibers und der Leser gegen die letzteren argumentirt; auch hier ist den Wunderthaten das sittliche Moment der Geduld vorangestellt. Zeugt das nicht, abgesehen von allem Andern, von seltener innerer Größe, Geisteshoheit und Geistesfreiheit, daß Paulus unter den Zeichen eines Apostels die Geduld vor den

Wundern nennt? Und was bei diesem Manne die Geduld, das standhafte Ertragen von Leiden zu bedeuten hat, das mag selber abnehmen, wer nur, wenige Seiten zurückblätternd, 2 Cor. 11, 23 ff. oder 4, 8 ff. vergleichen will. So sind auch hier die blitzenden Edelsteine der Wunder in das gediegene Gold einer Mannestugend gefaßt, welche ihr ganzes Leben für ihre Ueberzeugung eingesetzt hat und nicht Einen, sondern hundert Tode im Dienst der Liebe gestorben ist. Wo hat einer unserer Dichter oder Philosophen also für die Wahrheit gewirkt?

Es ist ferner darauf aufmerksam zu machen, daß die drei zusammengehäuften Bezeichnungen, welche Hebr. 2, 4. alle Wunder Jesu und der Zwölfe umfassen, auch bei Paulus auf eine reiche Fülle von Wunderthaten in Corinth schließen lassen, was um so weniger befremden kann, da er sich nach Apgsch. 18, 11. 18. über anderthalb Jahre daselbst aufhielt. Hierin liegt, wie in Röm. 15, 18. 19., nicht nur eine prinzipielle Bestätigung und Beglaubigung der übrigen Wunder, welche die Apostelgeschichte in ihrem zweiten Theile von Paulus berichtet; sondern wir sehen zugleich, daß dieses Buch, das ja von den corinthischen Wundern des Apostels schweigt, viele solche Thaten unerwähnt läßt. Das Nämliche wird uns im johanneischen Evangelium (20, 30. 21, 25.) hinsichtlich der Zeichen, die Jesus that, ausdrücklich bezeugt. Man wird also den neutestamentlichen Geschichtschreibern den Vorwurf der Wundersucht nicht machen, wohl aber auf den Wunderreichthum der urchristlichen Zeit einen Schluß ziehen dürfen.

Noch mehr ist darauf Gewicht zu legen, daß Paulus die Wunder Apostelzeichen nennt. Er bezeugt seine Krafthaten nicht nur als etwas Wirkliches, sondern er betrachtet sie als etwas Nothwendiges für seinen apostolischen Beruf. Er sieht darin nicht blos einzelne Thatsachen, die zwar geschehen sind, aber ebenso gut auch hätten ungeschehen bleiben können; sondern wie er in den Charismen die wesentlichen und selbstverständlichen Aeußerungen des christlichen Gemeingeistes erkennt, so erkennt er in seinen Wundern Zeichen oder Merkmale, die vom Begriff des Apostels unzertrennlich sind. Paulus kann sich einen Apostel ohne Wunder

gar nicht denken. So ist unsere Stelle bei näherer Betrachtung eine Aussage von derselben Allgemeinheit, wie Röm. 15, 18. 19., ja von noch größerer. Denn es liegt darin zugleich ein unzweideutiges Zeugniß dafür, daß auch die andern Apostel Wunderthäter waren. Und so reicht unsere Stelle der des Hebräerbriefs noch einmal die Hand und dient ihr, sowie den Wundererzählungen des ersten Theils der Apostelgeschichte, zur kräftigen Bestätigung.

Nach dem Bisherigen sind uns aus Asien und Europa, aus den heiden- und judenchristlichen Kreisen, von gewöhnlichen, charismatisch begabten Christen und von den Aposteln, von den Zwölfen und von Paulus Wunder auf glaubhafte Weise berichtet. Der Fortschritt von unserm ersten zum zweiten Punkt liegt aber namentlich in dem Rückgang von der apostolischen Kirche zum Apostelkreis selbst, den wir in noch reicherer Weise mit „Zeichen und Wundern und Kraftthaten" geschmückt fanden als jene, und zwar die Judenapostel und den Heidenapostel gleichermaßen. Von hier aus würde nun ein Rückschluß auf Jesu Wunderthätigkeit schon die allerhöchste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Denn es ist ein von selbst einleuchtender Grundsatz, daß der Jünger nicht über seinen Meister sei und der Knecht nicht größer denn sein Herr. Paulus nennt sich aber am liebsten einen Knecht Christi (Röm. 1, 1. Gal. 1, 10.) und bezeichnet Christum am häufigsten als den Herrn. Allein der Hebräerbrief überhebt uns der Mühe des Schließens, indem er die Wunder des Herrn als Thatsachen bezeugt.

Schon Paret hat bemerkt, die paulinischen Briefe hätten eine Erscheinung, wie das Leben Jesu von Strauß und noch manches Andere, was sich unterdessen daran gehängt hat, zu einer Unmöglichkeit machen sollen.[4]) Denn was sagen wohl die prinzipiellen Wunderleugner zu Stellen, wie die angeführten? Ihre mythische Erklärung können sie hier nicht versuchen. Diese ist ja nur möglich, wo zwischen Berichtetem und Bericht ein Zwischenraum für die Mythenbildung liegt. Hier aber handelt es sich um geschehene und fortwährend geschehende Thatsachen, welche den Augenzeugen entgegengehalten werden, und deren Leugnung ge-

rade im Interesse derjenigen gewesen wäre, welchen sie entgegengehalten sind; hier tritt ein Paulus als Zeuge seiner eigenen Thaten auf. Da müssen also die Wunderleugner wohl von der mythischen wieder auf die natürliche, altrationalistische Erklärungsweise zurückgreifen; sie müssen den Apostel Paulus bei seinem aufgeklärteren Namensbruder zu Heidelberg in die Schule schicken. Dieser nämlich denkt das Wunder aus einem natürlichen Faktum und einem supranaturalistischen Urtheil darüber, das schon die ersten Betheiligten fällten, entstanden und kann dabei die Wunderberichte gar wohl von Augenzeugen ableiten. Aehnlich werden nun etwa die Gegner erinnern, daß auch sonst in religiös aufgeregten Zeiten allerlei seltsame Dinge und wunderliche Selbsttäuschungen vorkommen, die man in der Regel, wenn man ihnen genauer nachgehe, auf ihren natürlichen Grund zurückführen könne; sie werden sich vielleicht auf die Wunder in der katholischen Kirche und Aehnliches, das wir doch auch nicht glauben, berufen. Wir werden ihnen gemäß dem schon oben angedeuteten Grundsatz erwiedern, daß allerdings von den katholischen Wundern die meisten gewiß kritiklos als solche angenommen werden, daß sich aber andererseits in allen Jahrhunderten der christlichen Kirche und auch in der Heidenwelt eine Menge von Erscheinungen finden, die wir den Gegnern nicht nur so preisgeben, sondern die wir ihnen mit dem Worte Shakespeares entgegenhalten:

Es giebt mehr Ding' im Himmel und auf Erden,
Als Eure Schulweisheit sich träumt.

Sie verbinden uns zu Dank, indem sie uns die Pflicht sorgfältigster Untersuchung und Prüfung fortwährend in Erinnerung bringen; aber auch die strengste Kritik wird uns immer noch einen nicht geringen Rest von Thatsachen übrig lassen müssen. Zumal auf dem Gebiete, um das es sich hier für uns handelt, auf dem biblischen, wo in den Briefen an die Corinther u. s. w. Zeugnisse vorliegen, die auch von den Gegnern anerkannt sind.

Wenn sie uns nun etwa sagen: Es sind freilich Thatsachen vorgekommen, welche Paulus und die ersten Christen für wunderbar gehalten haben; aber darin haben sie sich getäuscht; es hing

das mit jener schwärmerischen Aufregung zusammen, die wir eben in den Charismen, z. B. im Zungenreden, hervortreten sehen: was folgt daraus für eine geschichtliche Anschauung von den Aposteln, zunächst von Paulus? Er wäre wenigstens in Bezug auf die Wunder Anderer ein Schwärmer. Wenn er sich aber selbst für einen Wunderthäter erklärt, so weiß ich nicht, ob man hier mit dem bloßen Gesichtspunkt des Betrogenen ausreicht. Immerhin ist aber auch das schon schwer genug, Selbsttäuschung beim Apostel und der Urkirche zu statuiren in Bezug auf das, was sie selbst als wesentliche Aeußerungen des kirchlichen Lebens und des apostolischen Amtes erkannten. Es wird unten weiter hievon die Rede sein. Hier sei nur noch daran erinnert, daß Niemand besser als Strauß selbst nachgewiesen hat[5]), wie „willkürlich, prekär und unwissenschaftlich" eine solche Erklärung der Wunder ist, sobald man mit ihr an das Detail herantritt. Und so wird wohl kein anderer Rath übrig bleiben, als gemäß dem oben angeführten Knobel-Baur'schen Kanon auch die Briefe an die Corinther u. s. w. vollends als unächt zu beseitigen.

3. Die Bekehrung und die Offenbarungen des Paulus.

Die Apostelgeschichte ist neuerdings wohl das „bestverleumdete" Buch im ganzen Neuen Testament. Man giebt ihr „absichtliche, tendenzmäßige Veränderung des geschichtlichen Thatbestandes" schuld.[6]) Wie aber ein unbefangener Historiker, der mit den Schwierigkeiten bei Benützung verschiedenartiger Quellen bekannt ist, hinsichtlich der Evangelien sich über Unvereinbarkeit der Berichte wahrlich nicht zu beklagen hat, sondern nur staunen wird, wie gut dieselben bei allen Abweichungen von einander doch im Wesentlichen zusammenstimmen, und welch ein harmonisches, reiches, naturfrisches Bild des Lebens Jesu sich aus ihnen gewinnen läßt: ähnlich verhält es sich auch mit der Apostelgeschichte und den ihr parallelen Geschichtsquellen. Und das ist hier von desto höherer Bedeutung, weil diese Quellen von ganz anderer Art sind als die Apostelgeschichte, nämlich Briefe, in denen nur

gelegentlich und völlig ungesucht auf die dort erzählten Ereignisse die Rede kommt. Man darf getrost die Frage thun, ob es in der Weltgeschichte ein Beispiel giebt, wo zwischen der durch einen Zeitgenossen geschriebenen Biographie eines großen Mannes und den uns aufbehaltenen Briefen des letzteren eine völligere Uebereinstimmung oft bis in das kleinste Detail hinaus, ein schöneres Verhältniß gegenseitiger Bestätigung und Ergänzung herrscht, als zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen? Von den rettenden Armen der letzteren wird, wie der ganze wesentliche Inhalt der neutestamentlichen Offenbarung, so auch jenes viel angefochtene Buch umschlossen und getragen. Wir haben vorhin schon in 2 Cor. 12, 12. Röm. 15, 19. Hebr. 2, 4. eine allgemeine Beglaubigung der Apostelgeschichte hinsichtlich der in ihr erzählten Wunder gefunden. Ein spezielles Beispiel bietet unter Anderm der erste Thessalonicherbrief dar, gegen dessen Aechtheit wirklich nach allgemeinstem Urtheil keine ernsthaften Gründe vorliegen, den aber Baur auch deßwegen verwerfen zu müssen glaubt, weil „der Hauptinhalt desselben nichts anderes sei, als eine sehr gedehnte Auseinandersetzung des aus der Apostelgeschichte bekannten geschichtlichen Hergangs der Bekehrung der Thessalonicher.“ [7]) Auf ganz ähnliche Weise findet sich nun in den Briefen an die Galater und Corinther eine Auseinandersetzung des aus der Apostelgeschichte bekannten geschichtlichen Hergangs der Bekehrung des Paulus.

Diese gelegentlichen Bemerkungen über die Apostelgeschichte, welche für unsern apologetischen Zweck im Ganzen von Belang sind, werden sich uns im Verlauf unserer Untersuchungen noch weiter bestätigen. Für unsern nächsten Zweck aber kommt es nicht auf die Uebereinstimmung der Apostelgeschichte mit den paulinischen Briefen an, sondern lediglich auf die letzteren. Es handelt sich um das Selbstbewußtsein und Selbstzeugniß Pauli über das, was ihn zum Christen und zum Apostel gemacht hat.

Paulus hat sich im Galaterbriefe gegen judaistische Gegner zu vertheidigen, welche sein apostolisches Ansehen bestritten und ihn, wie es scheint, nur etwa als einen Apostelschüler zweiten

Ranges gelten lassen wollten, dem neben den Judenaposteln keine selbständige Stellung und Bedeutung zukomme. Zu dem Ende hebt er gleich in der Ueberschrift des Briefes (1, 1.) den göttlichen Ursprung seines Apostolats hervor: er ist Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn auferweckt hat von den Todten. Die Erwähnung der Auferstehung Christi kann in diesem Zusammenhang keine andere Bedeutung haben, als daß sich Paulus durch den von den Todten erweckten Christus, den er daher auch vor Gott dem Vater nennt, zum Apostel berufen weiß. So erklärt sich aus dem unmittelbaren Context ganz einfach die von den Auslegern sehr verschieden beantwortete Frage, warum Paulus gleich hier gegen seine sonstige Gewohnheit der Auferweckung Christi gedenke. Näher nun kommt er nach dem Eingang und der Einleitung in V. 11 ff. auf jenes Thema zu sprechen. Nicht durch menschliche Lehre und Ueberlieferung hat er sein Evangelium empfangen, sondern durch unmittelbare Offenbarung Jesu Christi (V. 11. 12.). Um das zu beweisen, erinnert er die Galater an wohlbekannte Thatsachen (vgl.: ihr habt gehört, V. 13.), an seinen früheren, gewaltigen Gesetzeseifer und seine außerordentlich heftige Feindschaft gegen die christliche Gemeinde (V. 13. 14.), und wie er sodann nach seiner Bekehrung und Berufung zum Heidenapostelat nicht von Menschen, die Fleisch und Blut sind, auch nicht von den Aposteln Belehrung empfangen habe (V. 15 ff.).

Wir sehen, Paulus eilt zu seinem Hauptgedanken, daß er kein bloßer Apostelschüler sei. Daher legt er es hier nicht darauf an, seine Bekehrungsgeschichte zu erzählen; er setzt sie als bekannt voraus, da er sie ja ohne Zweifel früher mündlich den Galatern erzählt hat; er spricht von ihr nicht einmal in einem Haupt-, sondern nur in einem zeitlichen Nebensatz: Als es Gott gefiel u. s. w. (V. 15. 16.). Darum berührt er auch ihre äußern Umstände nicht weiter, sondern deutet nur ihre innere Bedeutung an: sie ist die Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm, ohne welche ja die blos äußere Offenbarung wirkungslos geblieben wäre. Daß sie aber, wie die Apostelgeschichte erzählt, bei Damaskus geschah,

geht aus V. 17. hervor, wo in den Worten: ich kehrte wieder nach Damaskus zurück, um mit de Wette zu reden, als bekannt vorausgesetzt wird, daß diese Stadt der Ort war, wo seine Bekehrung Statt fand. Wie dieselbe vor sich ging, darüber erfahren wir aus dem Galaterbrief nichts Genaueres. Nur so viel können wir aus dem Gegensatz von V. 13. 14. zu V. 15. 16. schließen, daß es eine plötzliche Umwandlung aus dem äußersten und thatkräftigsten Haß gegen das Christenthum zur Anerkennung Jesu als des Sohnes Gottes und zur Predigt des Evangeliums war. Aus V. 1 und 12. aber geht hervor, daß diese Umwandlung auf einer übernatürlichen Offenbarung Jesu Christi beruhte. Denn allerdings darf man die Offenbarung Jesu Christi, von welcher V. 12. die Rede ist, keineswegs auf das Ereigniß bei Damaskus beschränken, sondern viel allgemeiner will Paulus sagen, sein Evangelium sei ihm überhaupt auf offenbarungsmäßigem Wege, auf dem Wege übermenschlicher, unmittelbar von Jesu Christo ausgehender Offenbarung zugekommen. Der Ausdruck kann also noch eine Reihe anderer Offenbarungen einschließen (vgl. 2, 2.) und thut das auch wirklich, wie wir sehen werden; nur begreift er vor Allem die Offenbarung bei Damaskus in sich, von welcher nachher V. 15—17. ausdrücklich die Rede ist. Diese Offenbarung war jedenfalls ein übernatürliches Ereigniß, ein Wunder; ob es aber ein blos innerlicher oder auch zugleich ein äußerer Vorgang war, darüber läßt sich aus dem Galaterbrief für sich allein nicht sicher entscheiden. Nur auf V. 1 wollen wir noch einmal den Finger legen, wo Paulus sein Apostolat von Christus als dem Auferstandenen herleitet.

Denn hier schließen sich nun an den Galaterbrief wieder zwei Stellen des ersten Corintherbriefs an, 15, 8. und 9, 1. An beiden Stellen bringt Paulus eine sichtbare Erscheinung des Auferstandenen, die ihm gleich den übrigen Aposteln zu Theil geworden ist, unmittelbar mit seinem Apostolat in Verbindung. Denn der Ausdruck ὤφθη 15, 8., welchem ἑώρακα 9, 1. entspricht, bezeichnet natürlich bei Paulus so gut als bei den andern Aposteln (V. 5—7.) eine sichtbare Erscheinung. Die Erscheinung, von wel-

cher Paulus redet, ist aber, um wieder de Wette's Worte zu brauchen, unstreitig die Apgsch. 9. erzählte. Denn er bezeichnet sich gerade bei diesem Anlaß den andern, gleichsam normal gebornen Aposteln gegenüber als Fehlgeburt, was auf seine „gewaltsame, gleichsam unnatürliche Berufung" geht, durch welche der frühere Verfolger zwar Apostel wurde, aber der geringste unter den Aposteln, der sich dieses Namens eigentlich nicht werth weiß (V. 8.); vgl. 1 Tim. 1, 11—15. Auch in der zweiten der genannten Stellen, 1 Cor. 9, 1., verbindet Paulus (nach der richtigen Lesart von Griesbach, Lachmann, Tischendorf u. A., wo das: Bin ich nicht frei? dem: Bin ich nicht ein Apostel? voransteht) das Apostelsein und das Jesum Christum gesehen haben unmittelbar mit einander. Eine spezielle Anspielung auf die himmlische Lichterscheinung bei Damaskus findet sich wahrscheinlich 2 Cor. 4, 6., wo der Aorist ἔλαμψεν zu beachten ist.

Was wir also durch Paulus selbst über seine Bekehrung erfahren, ist das mit den Berichten der Apostelgeschichte zusammenstimmende Zeugniß, er sei aus dem hitzigsten Verfolger des Christenthums bei Damaskus durch eine übernatürliche Offenbarung und näher durch eine sichtbare Erscheinung des auferstandenen Gottessohns zum Christen und Apostel umgewandelt worden.

Aber hiemit sind die Selbstaussagen des Paulus über die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen noch nicht erschöpft. Wir haben schon erinnert, daß das Wort Gal. 1, 12., er habe sein Evangelium nicht von einem Menschen empfangen, sondern durch Offenbarung Jesu Christi, noch eine Reihe anderer Offenbarungen einschließe. Denn nicht etwa blos für seine Lehre im Ganzen beruft er sich auf die Offenbarung Christi, sondern für eine Menge spezieller Lehrpunkte führt er besondere Offenbarungen an. Wichtig ist in dieser Beziehung das von der Ehe handelnde Kapitel 1 Cor. 7., wo er deutlich unterscheidet zwischen dem, was er nach seiner eigenen Meinung sage als ein solcher, der freilich auch den Geist Gottes habe, und zwischen dem, wofür er einen ausdrücklichen Auftrag des Herrn besitze (V. 25. 40. vgl. 10. 12.). Meint er hiemit wahrscheinlich durchgängig Aussprüche, die Jesus in seinen

Fleischestagen über die Ehe gethan hat, wie Matth. 5, 32. Marc. 10, 11 f., so wird nur um so bedeutungsvoller, daß er auch die kirchlichen Anordnungen des 14. Kapitels, welche nicht auf solche Aussprüche Jesu zurückgeführt werden können, als Gebote des Herrn bezeichnet (1 Cor. 14, 37.). Er betrachtet also die Aufschlüsse, die er von dem erhöhten Jesus empfangen hat, ganz gleichermaßen als Worte und Gebote des Herrn, wie die Aussprüche des auf Erden lebenden. In demselben Sinne nennt er mehrere Lehrmittheilungen, die er seinen Gemeinden macht, Geheimnisse, was im paulinischen Sprachgebrauch bekanntlich die oder eine göttliche Heilsidee bezeichnet, welche dem natürlichen Menschensinn als solchem verborgen ist und nur durch Offenbarung erkannt werden kann; vgl. namentlich 1 Cor. 2, 7 ff. und Eph. 3, 3 ff. Dahin gehört Röm. 11, 25. 26. die Lehre von der einstigen Bekehrung des jüdischen Volkes, 1 Cor. 15, 51. 52. die Lehre von der mit der Auferstehung der Todten gleichzeitigen Verwandlung, 1 Thess. 4, 15. die entsprechende Lehre von der Auferstehung und Entrückung, welche der Apostel „durch ein Wort des Herrn“ erhalten hat. Es sind also, wie dieß in der Natur dieser Gegenstände liegt, insbesondere eschatologische Lehrpunkte, über welche er durch unmittelbare Offenbarung Licht empfängt. Vgl. indeß 1 Cor. 15, 3. 11, 23., was doch am wahrscheinlichsten auch von übernatürlicher Offenbarung zu verstehen ist. Aber nicht nur auf Lehre und Kirchenordnung bezogen sich die Offenbarungen, sondern auch auf die amtliche Thätigkeit des Apostels selbst, z. B. auf Reisen Gal. 2, 2., vgl. Apgsch. 16, 6. 7. 9., wo er durch den Geist verhindert wird, in Asien zu predigen und nach Bithynien zu reisen, dagegen durch ein Gesicht nach Macedonien berufen wird.

Das Ereigniß bei Damaskus steht also nicht isolirt im Leben des Paulus da, sondern durch dasselbe wurde ein unmittelbarer Verkehr zwischen Christus und ihm nur angeknüpft, so daß die späteren Offenbarungen jener ersten Grundoffenbarung zur Bestätigung und weiteren Entwicklung dienen. Wenn also Paulus Apgsch. 26, 16. vor Festus und Agrippa erzählt, der Herr habe bei seiner Bekehrung zu ihm gesagt: „Dazu bin ich dir erschie-

nen, um dich zum Diener zu bestellen und zum Zeugen dessen, was du gesehen hast, und womit ich dir noch erscheinen werde," er habe ihm mithin, um mich der Worte von Thiersch[8]) zu bedienen, „wiederholte himmlische Erscheinungen verheißen, durch welche er das, was er zu bezeugen hatte, inne werden sollte: so bieten die Briefe des Apostels reichliche Beispiele von der Erfüllung dieser Verheißung dar. Allerdings aber haben wir, wie schon aus dem „zuletzt von allen" 1 Cor. 15, 8. hervorgeht, uns diese späteren Offenbarungen nicht in derselben sichtbaren Aeußerlichkeit zu denken, wie die erste, sondern sie gehören dem Gebiet des innern Geisteslebens, dem visionären Gebiete an. Hierauf führt auch die merkwürdige und berühmte Hauptstelle 2 Cor. 12, 1 ff., in welcher Paulus von den ihm zu Theil gewordenen „Gesichten und Offenbarungen des Herrn" redet, deren nähere Analyse hier übrigens nicht zu unserer Aufgabe gehört. Aber daran muß noch erinnert werden, daß auch die Apostelgeschichte von einer Reihe von Visionen des Apostels weiß, welche ihm theils bei Nacht als Traumgesichte (16, 9. 18, 9. 23, 11. 27, 23.), theils im wachen Zustand unter dem Gebet zu Theil wurden (9, 11. 12. und namentlich 22, 17—21.). So stimmt die Apostelgeschichte in dieser ganzen Sache von Anfang bis zu Ende mit den paulinischen Briefen zusammen.

Die Zwölfe wurden von dem Herrn selbst zum Apostolat nicht nur erwählt und berufen, sondern auch gebildet und unterrichtet. Das Gleiche nimmt Paulus für sich in Anspruch, und darauf beruht seine selbständige Würde und Bedeutung als Apostel. Der Herr hat ihn persönlich berufen bei Damaskus und persönlich unterwiesen in fortgehenden Offenbarungen. Von Ihm hat er „sein Evangelium" empfangen; darum verkündet er dasselbe mit einer solchen Fülle von freudiger, sicherer Ueberzeugung als Gotteswort (1 Thess. 1, 5. 2, 13.), daß er aufs feierlichste sagen kann, selbst ein Engel vom Himmel, wenn er ein anderes Evangelium predigte, sei verflucht (Gal. 1, 8. 9.). Nur that bei Paulus der himmlisch verklärte Herr, was bei den übrigen Aposteln der auf Erden wandelnde gethan hat. Darauf beruht die Eigenthümlich-

keit seines Apostolats. Er ist der vorzugsweise pneumatische Apostel, der, weil er Christum nicht nach dem Fleisch kennt, überhaupt Niemand mehr nach dem Fleisch kennt, und darum auch nicht blos zu den Brüdern nach dem Fleisch, den Juden, gesendet wird, sondern zu den Heiden, da er durch Christi Tod und Auferstehung die alten Fleisches- und Gesetzesschranken beseitigt und die gesammte Welt mit Gott versöhnt weiß (2 Cor. 5, 16 ff.). So beruht auf jenen thatsächlichen Erlebnissen die ganze, weltgeschichtliche Stellung und Bedeutung des Apostels Paulus.

Was sollen wir nun hiezu sagen, wenn Christus nicht auferstanden ist, wenn sich Paulus darin getäuscht hat, daß ihm der Auferstandene erschienen sei und sich ihm fortwährend offenbare? Vor Allem wohl dieß, daß dann seine Bekehrung ein Räthsel bleibt. Eine so plötzliche und ungeheure Veränderung muß auch eine außerordentliche Ursache haben. Das Gesetz vom zureichenden Grunde, bekanntlich eines der logischen Grundgesetze, tritt hier zum ersten Mal denen, die das Wunder leugnen oder verwischen, mit Macht entgegen; es wird aber im Verlaufe unserer Betrachtung seine innere Kraft in immer steigendem Maaße gegen sie entfalten. Gleich hier noch weiter. Man kann sich ja für die Bekehrung des Paulus immerhin auf analoge Beispiele plötzlicher und völliger, innerer Umwandlungen berufen. Nur hatten auch diese ihren zureichenden Grund, der uns dann bei Paulus unbekannt wäre, und über den er selbst sich jedenfalls, was die Hauptsache ist, in einem vollkommenen Irrthum befunden hätte. Selbsttäuschung wäre das Fundament seines ganzen Christenthums und Apostolates. Diese Consequenz, die sich bei der modernen, Offenbarung und Wunder leugnenden Weltansicht mit Nothwendigkeit nicht blos für Paulus ergiebt, hat bekanntlich Feuerbach in seiner Schrift über das Wesen des Christenthums mit aller Schärfe gezogen und mit der alsdann so nahe liegenden Frivolität weiter ausgemalt. Das Christenthum ist ihm wirklich die Illusion, vermöge welcher der Mensch in Gott und übernatürliche Offenbarungen hinausverlegt, was doch nur sein eigenes Wesen ist und aus der Tiefe seines Innern hervorgeht. Feuerbach vermag daher die Re-

ligion von fixer Idee nicht mehr zu unterscheiden. Daß wirklich die ganze Offenbarung Alten und Neuen Testaments auf einer Reihe von Selbsttäuschungen, von Illusionen beruht, wenn man das Wunder leugnet, darauf werden wir im Folgenden noch mehrfach geführt werden. Paulus zunächst also, um zu ihm zurückzukehren, sänke in die Reihe der Schwärmer herab, welche sich übernatürlicher, göttlicher Offenbarungen rühmten, ohne solche wirklich gehabt zu haben. Auch Männer dieser Art haben oft einen bedeutenden Einfluß auf ihre Umgebungen ausgeübt und etwa Sekten gestiftet; allein solche Irrlichter verschwanden doch immer bald wieder, und die durch sie Verführten fielen in den Sumpf und nahmen ein rasches Ende. Bei Paulus dagegen handelt es sich nicht um die Bekehrung eines Privatmannes, auch nicht um die Halucinationen eines Sektenhauptes; hier steht ein Mann von der tiefgreifendsten, welthistorischen Bedeutung vor uns.

An die intellectuelle Begabung des Mannes, an seine scharfe und geniale Dialektik sei hier nur erinnert: sein Römerbrief muthet wohl Niemand wie das Werk eines Phantasten an. Dagegen haben wir schon im vorigen Abschnitt auf des Apostels unsägliche Leiden und allzeit bewährte Geduld hinzuweisen gehabt. Eben hierauf beruft er sich selbst den nämlichen Beschuldigungen gegenüber, welche hier auf ihn fallen. Gleich in seinem ersten Briefe muß er sich gegen den Verdacht rechtfertigen, als sei er ein Schwärmer. Mit solchen Gedanken suchten die ungläubigen Thessalonicher ihre durch Pauli Predigt gläubig gewordenen Landsleute wieder von dem Apostel und dem Evangelium abzuziehen. Dem gegenüber schreibt er: „Ihr selbst wisset, Brüder, daß unser Auftreten bei euch nicht eitel (*οὐ μῦθοι καὶ λῆροι*, erklärt Oekumenius) gewesen ist; sondern nachdem wir zuvor gelitten hatten und mißhandelt worden waren, wie ihr wißt, in Philippi (Apg. 16, 12 ff.), hatten wir doch Freudigkeit in unserm Gott, zu reden zu euch das Evangelium Gottes unter vielem Kampf (Apgsch. 17, 5 ff.). Denn unsere Predigt geschieht nicht aus (schwärmerischem) Irrwahn, auch nicht aus Unlauterkeit, noch mit List; sondern sowie wir von Gott werth geachtet sind mit dem Evangelio betraut zu

werden, also reden wir, nicht den Menschen zu gefallen, sondern Gott, der unsere Herzen prüfet." (1 Thess. 2, 1—4.). Heilige Lauterkeit und Nüchternheit, siebenfach bewährt im Feuer der Trübsal, ist der Eindruck, den die ganze Erscheinung des Paulus macht. Und diesem Charakter seiner Person entspricht seine Wirkung auf Andere. Er darf das einfach große Wort aussprechen: „Wir beweisen uns wohl mit Offenbarung der Wahrheit gegen aller Menschen Gewissen vor Gott." (2 Cor. 4, 2.). Daß dem so ist, bezeugen ihm seit achtzehn Jahrhunderten Millionen, welche nicht zu den Schlimmsten unsers Geschlechtes gehören.

Doch das sind innere Erfahrungen, die sich Niemanden andemonstriren lassen, für die wir aber gleichwohl in den Herzen Vieler, welche in der theoretischen Frage eher auf der Gegenseite stehen, irgendwelche Zustimmung lesen. Wir wollten aber von der welthistorischen Bedeutung des Apostels reden. Und da ist's nicht zu viel gesagt, wenn wir es aussprechen, daß auf Paulus der ganze Bestand unserer christlichen Völkerwelt ruht. Er ist der Apostel der Heiden, durch seinen Dienst hat das Christenthum im römischen Reich festen Fuß gefaßt, und von den Römern ist es zu den Germanen gekommen. Paulus, das Erbe der griechisch-römischen Bildung und die Völkerwanderung, das sind die Faktoren unseres ganzen neueren Culturlebens; das von Paulus ausgebreitete Christenthum aber ist die innerste Seele, die treibende Kraft dabei gewesen. „Wenn man mich fragte, sagt Adolf Monod,[9]) welchen Menschen ich für den größten Wohlthäter unsers Geschlechts hielte, ich würde ohne Bedenken Paulus nennen. Wie ein geistiger Atlas trägt er allein die ganze heidnische Welt auf seinen Schultern. Kein Paulus in der Welt — wer vermöchte die unermeßlichen Folgen hievon in den Grundsätzen, den Sitten, der Literatur, der Geschichte, der ganzen Entwicklung des Menschengeschlechts zu berechnen?" Als im 16. Jahrhundert die neue Zeit im engeren Sinne des Wortes begann, da war es der in Luther und den Reformatoren neu erwachende Geist des Paulus, der sich wieder als das tiefste Element in der ganzen, ungeheuren Bewegung erwies, und um den sich alle die andern Elemente der

Neuzeit, das Wiederaufleben der classischen Studien, die Erfindung der Buchdruckerkunst, ja selbst die Entdeckung Amerika's und des Seewegs nach Ostindien in ihren weitern Folgen gruppirten. Man könnte eine Abhandlung über die welthistorische Bedeutung des Römerbriefs oder selbst des kleinen Galaterbriefs schreiben. Einen ganz eigenthümlich starken Beweis von der inneren Macht dieses gewaltigen Geistes hat uns aber die neueste Zeit, haben uns die consequentesten Gegner selbst geliefert. Während die Baur'sche Schule Jesum Christum in ein mythisches, nebelhaftes Dunkel gehüllt läßt, ist ihr Paulus die Lichtgestalt, an der man selbst auf dieser Seite mit einer gewissen Begeisterung hängt, und der man Vieles von dem zutheilt, was man dem Herrn dieses treuen Knechtes genommen hat. Paulus wird ja hier gewissermaßen zum Stifter des Christenthums als Weltreligion. Und darin wenigstens muß man dieser Schule Recht geben, daß es seit Christus keinen Mann von umfassenderer, weltgeschichtlicher Bedeutung gegeben hat.

Und dieser Mann soll sich getäuscht haben, nicht in dem oder jenem Nebenpunkt, sondern in dem, was er selber fort und fort als Grund und Ursprung seines ganzen Wirkens erklärt, worauf sein christliches und apostolisches Sein ruht? Bleibt dann ein zureichender Grund einer solchen welthistorischen Wirkung? Kann ein so reiner und so gewaltiger Strom aus einer so trüben und unzuverläßigen Quelle kommen?

Wenn aber Paulus Recht hat, so ist damit für Begriff und Geschichte der Offenbarung viel gewonnen. Die Offenbarung ist dann nicht etwas aus der geheimnißvollen, göttlichen Tiefe des Menschenherzens Aufleuchtendes, auch nicht blos ein innerliches Berührt- und Emporgetragenwerden des menschlichen Geistes vom göttlichen, sondern es giebt objektive, äußere Erscheinungen und Thaten Gottes von oben her, und diese sind zwar nicht die einzige, aber die erste, grundlegende Form der Offenbarung. Wie bei Paulus die äußere Erscheinung Christi bei Damaskus den innern Offenbarungen voranging und sie erst ermöglichte, so geht in der göttlichen Offenbarung immer, um mich der Ausdrücke

Rothe's [10]) zu bedienen, die Manifestation der Inspiration voran, die Theophanie der Prophetie, die Erscheinung Christi der Ausgießung des h. Geistes.

In diesem Sinne reicht das Zeugniß des Paulus bis tief in die Anfänge des Alten Testamentes zurück. Denn wir haben dann bei ihm alle wesentlichen Grundformen der übernatürlichen Offenbarung geschichtlich beglaubigt. Die ihm zu Theil gewordene Christuserscheinung reicht den Gotteserscheinungen der alttestamentlichen Urzeit die rettende Hand; sind seine Wunder geschichtlich, so haben wir keinen prinzipiellen Grund mehr, an denen eines Mose, Elia und Elisa zu zweifeln, und seine Gesichte und Offenbarungen werfen auf die der Propheten ihr Licht zurück. Wir werden es auch ganz in der Ordnung finden, daß die letzten Offenbarungen Gottes, die an den Heidenapostel, auf welchen recht eigentlich der Bestand der Kirche ruht, alle früheren zusammenfassen und bestätigen.

4. Die Auferstehung Jesu.

Die Bekehrung des Paulus und der Verkehr, in welchem er mit dem erhöhten Jesus zu stehen bezeugt, sind Thatbeweise für die Auferstehung des Herrn. Bekanntlich kommt aber der Apostel auch prinzipiell auf dieselbe zu reden, 1 Cor. 15., wo er gegen solche auftritt, die da sagen, es gebe keine Auferstehung der Todten (V. 12.). Wie vorhin in Thessalonich, so finden wir hier in Corinth Gegenreden und Gegner, welche unsern heutigen gleichen, wie nur irgend ein Bruder dem andern gleichen kann. Solchen also ist der Apostel selber bereits entgegengetreten.

Er argumentirt dabei ebenso logisch scharf, als historisch exakt und dogmatisch bedeutsam. Mit großer Klarheit und Einfachheit führt er die Frage (V. 13.) auf die von der Auferstehung Christi zurück, welche Anfang und Grund aller Auferstehungen ist (V. 20 ff.). In dieser Beziehung hat er nun mit weiser Absicht schon von Anfang des Kapitels an vorgearbeitet. Er hat die Leser an die Grundwahrheiten des Evangeliums erinnert, „das ich euch ver-

kündiget habe, welches ihr auch angenommen habt, in welchem ihr auch stehet, durch welches ihr auch selig werdet." (V. 1. 2.) Diese Grundwahrheiten, wie sie von ihm und den andern Aposteln gleichermaaßen gelehrt werden, seien ja keine andern als von Christi Tod und Auferstehung (V. 3. 4.): „es sei nun ich oder jene, also predigen wir und also habt ihr geglaubet." Die Auferstehung Christi aber sei beglaubigt durch zahlreiche, meist noch lebende Augenzeugen, denen der Auferstandene erschienen sei, darunter Kephas und Jakobus und die zwölf Apostel und zuletzt er, Paulus, selber (V. 5—11.). Nachdem so die Thatsache festgestellt und als Hauptstück des christlichen Glaubens in Erinnerung gebracht ist, weist der Apostel die Bedeutung der Auferstehung des Herrn für den christlichen Glauben näher nach V. 14—20: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist unsre Predigt nichtig, so ist auch euer Glaube nichtig; wir werden aber auch erfunden als falsche Zeugen Gottes, weil wir wider Gott gezeuget haben, er habe Christum auferwecket, den er ja nicht auferwecket hat, wenn wirklich die Todten nicht auferwecket werden. Denn so die Todten nicht auferwecket werden, so ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euern Sünden, so sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren. Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die elendesten unter allen Menschen. Nun aber ist Christus auferwecket von den Todten und der Erstling geworden unter denen, die da schlafen."

Man muß diese Worte hören, und man darf sie nur hören: es wohnt ihnen eine gewaltige Kraft der Ueberzeugung inne, die sich schon oft und viel bei einfacher Vorlesung derselben bewährt hat. Wenn man jetzt etwa sagen hört [11]): „Sollte wirklich die Aneignung der Schätze des Christenthums von der Frage abhängig sein, ob Christus am dritten Tage auferstanden sei? Sollten die unehrlich gescholten werden, die in geistigem Sinn von der Auferstehung reden?" wer sieht und fühlt nicht, daß auf solche Fragen eine unzweideutige Antwort in den obigen Worten des Apo-

stels gegeben ist? Baur sagt: „Das Christenthum ist dem Paulus, was es ist, wesentlich in den großen Thatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu; an ihnen hängt sein ganzes christliches Bewußtsein." [12])

Wir machen nun zuerst darauf aufmerksam, daß auch hier wieder Paulus die Apostelgeschichte, sowie die Evangelien bestätigt. Zunächst was das Grundthema der apostolischen Predigt betrifft, Tod und Auferstehung Christi. So predigt Petrus am Pfingstfest Apgsch. 2, 22 ff., so vor dem Volk 3, 12 ff., so vor dem hohen Rath 4, 10 ff., so vor Heiden 10, 39 ff. Ein Zeuge der Auferstehung Christi soll mit den Elfen der Mann sein, welchen der Herr zum Nachfolger des Verräthers bestimmen wird 1, 22. Jesus selbst hat seine Jünger zu Zeugen seines Leidens und seiner Auferstehung berufen Luc. 24, 46—48. Sodann dient 1 Cor. 15. den Evangelien und der Apgsch. (1, 3.) auch hinsichtlich der Erscheinungen des Auferstandenen zu wesentlicher Bestätigung. Es ist nicht dieses Ortes, die unseres Erachtens keineswegs so schwierige Aufgabe zu lösen, die verschiedenen Berichte über diese Erscheinungen mit einander zu vereinigen. Worauf es ankommt, das ist, daß Paulus die Thatsächlichkeit wiederholter Erscheinungen des Auferstandenen urkundlich bezeugt unter Berufung auf Hunderte von noch lebenden Augenzeugen und auf das, was er selbst gesehen hat. Auch ein Mitglied der Baur'schen Schule findet sich daher in einer sonst maaßlos destruktiven Schrift [13]) zu dem Geständniß veranlaßt: „Es ist eine der sichersten Thatsachen der Weltgeschichte, daß Jesus, der Gekreuzigte, in Herrlichkeit seinen Jüngern erschienen ist; mögen wir nun diese Thatsache so oder anders oder gar nicht oder doch nie vollkommen begreifen können." Außerdem ist daran zu erinnern, daß Paulus neben den in den Evangelien erzählten Erscheinungen vor Petrus und den Aposteln noch andere nennt, welche dort unerwähnt geblieben sind, die vor Jakobus und den mehr als fünfhundert Brüdern. Woraus wir wiederum sehen, daß in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern weit nicht alle Wunder der christlichen Urzeit aufgezeichnet sind.

Ist nun Christus nicht auferstanden, so haben sich Paulus,

die Zwölfe, die mehr als Fünfhundert, welche ohne Zweifel fast die Gesammtheit der durch Jesu irdisches Wirken zum Glauben Gekommenen waren, über das Faktische getäuscht, und es bleibt räthselhaft, wie so viele treffliche Menschen bei so verschiedenen Anlässen sich immer wieder einbilden konnten, einen todten Mann lebendig gesehen zu haben. Das setzt eine schwärmerische Aufregung seltener Art voraus. Unerklärt bleibt auch die Umwandlung der elf Jünger nach dem Tode Jesu, die zwar bei Weitem keine so große Veränderung war als die Bekehrung des Paulus, aber doch in eine Parallele zu derselben tritt. Es ist kein Wunder, sondern nur allzu natürlich und darum auch von der negativsten Kritik nicht angefochten, daß die Jünger Jesu durch seinen Tod erschüttert, verzagt, zurückgeworfen, an ihrem ganzen Messiasglauben irre wurden (vgl. Luc. 24, 19—21). Und doch sehen wir sie bald darauf als die freudigsten Zeugen Jesu und seiner Auferstehung, die es als eine Ehre achten, um seines Namens willen Schmach zu leiden und das Leben zu lassen (Apgsch. 5, 41. 12, 2.). Das Causalitätsgesetz verlangt hier wieder einen zureichenden Grund. Wo ist er?

Doch das alles sind Nebenpunkte gegen die Eine große Hauptsache, daß die Apostel nicht blos das Faktum der Auferstehung Jesu bezeugen, sondern dieses Faktum in seinem Zusammenhang mit dem Tode und seiner hierin liegenden Bedeutung, wie sie oben von Paulus selbst dargelegt wurde, zum eigentlichen und einzigen Hauptgegenstand ihrer Verkündigung machen. Das thun die Zwölfe wie Paulus, und Paulus wie die Zwölfe. Natürlich. Denn das Christenthum ist gar nichts Anderes als die Thatsache und die Botschaft, daß in Christi Tode die Sünde der Welt gesühnt und abgethan, und in seiner Auferstehung ein neues Leben des Geistes und der Herrlichkeit für die Welt hergestellt sei. Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist das Fundament der christlichen Kirche. Ist also Christus nicht auferstanden, so hört nicht nur dieß und jenes am Christenthum, sondern es hört Alles auf. Wir haben hier nicht eine Vorstellung, die in den Begriff aufzuheben wäre, sondern wir haben eine Thatsache, von der es

gilt: Ist Christus nicht auferweckt worden, so ist unsere Predigt nichtig, unser Glaube eitel, wir sind noch in unsern Sünden, ja wir sind falsche Zeugen Gottes.

Wir fragen hier noch nicht: Was wird bei einem todten Christus aus Christo selbst? Wir fragen nur: Was wird aus den Aposteln? Denn was von Paulus gilt, das gilt ja, wie wir uns jetzt ausdrücklich überzeugt haben, dem Wesen nach auch von den andern. Was wird also zunächst aus Paulus? Diese Frage wäre ohne Sophistik und Phrase, mit scharfer Logik und reinem Gewissen zu beantworten. Wenn Baur sagt: 14) „Was die Auferstehung an sich ist, liegt außerhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung; die geschichtliche Untersuchung hat sich nur daran zu halten, daß für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur festesten und unumstößlichsten Gewißheit geworden ist;" so hebt er den Punkt, um den es sich zunächst handelt, richtig hervor, scheint aber nicht zu ahnen, daß damit die Schwierigkeit nicht gelöst ist, sondern daß sie hier für ihn erst recht beginnt.

Im Bisherigen sind die entscheidenden Punkte zur Beantwortung der gestellten Frage gegeben. Wir haben den Ursprung und das Wesen der apostolischen Thätigkeit des Paulus kennen gelernt, jenen im dritten, dieses im zweiten und vierten Abschnitt; denn sein Wirken ist, wie bei Christus und wie bei jedem Menschen, doppelter Art, Wort und Werk (Röm. 15, 18. Joh. 14, 10. 11. Matth. 4, 23.). Alles das ist wunderbar beim Apostel. Das Fundament seines apostolischen Wirkens ist die Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 12.) bei Damaskus und in den spätern Gesichten, das apostolische Wort ist die Predigt von dem Tod und der Auferstehung des Herrn, und die dasselbe begleitenden und beglaubigenden Werke sind die Zeichen, Wunder und Kraftthaten. So ist das Wunder hier nichts Secundäres und Nebensächliches, das man wegschneiden könnte, wie gewisse Auswüchse oder überzählige Aeste von einem Baum; sondern es ist Grund und Wesen von Allem, es ist Wurzel und Saft des Baumes. Uns und der ganzen Kirche sind die Apostel eben deßwegen Träger und Herolde

der göttlichen Offenbarung. Die Gegner wollen jene Wunder beseitigen und doch noch von Paulus, doch noch von Aposteln reden. Sie können das in Wahrheit nicht. Unser Paulus ist der geschichtliche, wie er sich selbst in seinen auch von ihnen anerkannten Schriften gezeichnet hat; der ihrige ist eine willkürliche Schöpfung ihrer Phantasie. Er gleicht dem Simson, dem man die Haare abgeschnitten hat, um ihn den Philistern auszuliefern; er gleicht einem Ludwig XVI, dem man alle wesentlichen Attribute der königlichen Gewalt genommen hat, und bei welchem die innere Consequenz der Sache selber dahin treibt, daß man ihn vollends absetzt und beseitigt. Die Helden und Geisterkönige werden auf das Niveau der Alltäglichkeit herabgezogen, und das geräth ihnen zu doppeltem Schaden, weil sie sich selbst von Wundern getragen und umgeben geglaubt haben. So sind sie nicht blos gewöhnliche Menschen, wie Andere, sondern Schwärmer und Phantasten und — ich will den starken und treffenden Ausdruck des Apostels selber nicht noch einmal wiederholen.

Man darf diese Consequenzen doch eigentlich nur durchdenken, um die Unhaltbarkeit dieser ganzen Anschauung einzusehen. Aber dieß ist eben die Sache. Unsere Ungläubigen fehlen nicht darin, daß sie zu viel, sondern daß sie zu wenig denken. Sie stellen das Denken zu frühe ein, sie denken die Sachen nicht bis zu Ende; sonst würden sie um der Consequenzen willen, die mit logischer Nothwendigkeit aus ihren Annahmen folgen, selber vor diesen zurückschrecken. So aber begnügt man sich zumeist mit dem Auflösen des Ueberlieferten, und weil dieß mit unleugbarem Talent geschieht, so entsteht in weiten Kreisen das Vorurtheil, als sei nun hier die geistige Größe erschienen, welche das Wort des Räthsels für das Jahrhundert zu sprechen berufen sei. Was aber Positives aus jener Negation folgt, daran denkt man nicht ernstlich; solche Fragen werden kaum gestellt, geschweige denn beantwortet. Läßt doch selbst die Baur'sche Kritik, welche sich eben in diesem Sinne so gern als die positive bezeichnet, die Hauptfrage: Wie dünket euch um Christus? fast unerledigt. Man faßt den Gegenstand immer nur nach den Seiten in's Auge, welche

dem eigenen Standpunkt angemessen und zugekehrt sind; für die andere verschließt man den Blick. Für wie Vieles in den neutestamentlichen Briefen, den angenommenen und den verworfenen, ist doch diese Kritik blind! Sonst würde sich aus jenen ein ganz anderes Geschichtsbild ergeben und würden diese nicht für unächt erklärt werden können. So aber treten unwillkürlich an die Stelle des Gegenstandes selbst die Gedanken über den Gegenstand und lassen es zu keiner unbefangenen, wirklich geschichtlichen Untersuchung des letztern kommen. Der rationalistisch-construktive Idealismus, welcher die Voraussetzung der ganzen Denkweise bildet, zieht sich auch bis ins einzelnste, scheinbar entlegenste Detail des historisch-critischen Verfahrens hinein. So findet man sich mit den Thatsachen ab, so gut es eben geht, und durchdenkt nicht und will nicht durchdenken, was alles weiter aus der Beseitigung derselben, so weit sie wunderbar sind, folgt. Es tritt nämlich alsdann nicht nur jene Entgötterung und Verphilisterung der Welt wirklich ein, welche Schiller vom Sturze der Götter Griechenlands statt von der Leugnung unseres Gottes und seines Gesalbten ableitet; sondern, was noch viel schlimmer ist, das Heilige wird zum Zerrbild, wir sind von lauter Karikaturen des Heiligsten umgeben. Die Männer, welche sich bisher als die Zeugen der Wahrheit im einzigen Sinne von Jahrhundert zu Jahrhundert Anerkennung errangen, die Geistes- und Blutzeugen der Wahrheit, verlieren alle Zuverläßigkeit und Glaubwürdigkeit; denn in dem, was sie selbst unermüdlich als die Eine Hauptsache hervorheben, haben sie sich getäuscht. Die Sonne wird zum Irrlicht. Das wollen nun freilich die Gegner doch eigentlich selber nicht. Sie hängen mit ihrem eigenen inneren Leben doch immer noch mit der christlichen Kirche zusammen; sie wissen, daß sie von Jugend an ihr das Beste zu danken haben, was in ihnen ist; ja die Liebe zu ihr ist noch so groß, daß Manche ihr gerne und freudig lebenslang dienen. Das Gemüth macht sich geltend und verbietet dem Verstand, seine letzten Consequenzen zu ziehen, bei Etlichen, welches nicht die schlechtesten Denker sind, vielleicht nur: sie auszusprechen. Stat pro ratione voluntas. Da beginnt denn das weite Feld der Sophistik und der

Phrase. Es giebt auch eine Sophistik des Herzens, eine wohlgemeinte, man möchte fast sagen, ehrliche Sophistik, eine wirklich liebenswürdige. Freilich auch eine sehr unliebenswürdige. Und nun die Phrase! Ich möchte nicht persönlich verletzen; aber auch noch Andere haben sich mit mir an des Dichters Ausspruch:

wo Begriffe fehlen,
Stellt oft ein Wort zu rechter Zeit sich ein,

und an den lucus a non lucendo erinnert gefühlt, als wir von der Aeußerung hörten und lasen: „Fragt man, warum sagt ihr denn nicht geradezu, daß jene Erzählungen unhistorisch seien? Meine Herren, weil wir dazu zu bescheiden sind. Denn die Nachforschungen über das zu Grunde liegende Thatsächliche sind noch nicht abgeschlossen.“ [15]) So giebt es merkwürdigerweise auch auf dieser Seite, die so oft von der Höhe des Begriffs herab der Pektoraltheologen gespottet hat, eine Pektoraltheologie. Der Unterschied ist nur der, daß bei jenen der Verstand aufhört, wo das Herz anfängt, während bei uns beides im Einklange steht. Das kommt daher, weil dort die Ordnung der menschlichen Lebensprinzipien verkehrt ist. Sie setzen das begriffliche Denken als das Erste, als das eigentliche Wesen des Menschen: das ist der oft gerügte, einseitige Intellektualismus. Herz und Gewissen läßt sich aber doch nicht völlig beseitigen, und so darf es hintennach seine Ansprüche noch ein wenig geltend machen und dem allzustrengen Denken in die Zügel fallen, ehe es zum letzten Ziele gelangt. Wir dagegen haben seit Schleiermacher wieder gelernt, auch auf diesem Gebiete die Empirie der Theorie vorangehen zu lassen und das unmittelbare Erleben, die Erfahrung des Herzens und Gewissens (Röm. 10, 10. 2 Cor. 4, 2.), als das Erste zu setzen, so daß aus dem Glauben das Wissen, aus der Empirie die Theorie hervorgeht. Die richtige Erkenntnißlehre ruht für die sinnliche Welt auf dem Satz: sensus præcedit intellectum, für die übersinnliche auf dem analogen: fides præcedit intellectum. Alexander von Humboldt sagt: „Der Drang nach dem Verstehen des Weltplanes beginnt mit Verallgemeinerung des Besondern, mit Erkenntniß der Bedingungen, unter denen die physischen Verän-

derungen sich gleichmäßig wiederkehrend offenbaren; er leitet zu der denkenden Betrachtung dessen, was die Empirie uns darbietet, nicht aber zu einer Weltansicht durch Spekulation und allgemeine Gedankenentwicklung, nicht zu einer absoluten Einheitslehre in Absonderung von der Erfahrung." [16]) Was der große Naturforscher hier für die Wissenschaft von der Welt feststellt, das und nichts Anderes nehmen wir mutatis mutandis für die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen in Anspruch. Wir sind uns bewußt, das so wenig als Humboldt auf Kosten der Wissenschaft zu thun, sondern wir thun es gleich ihm im wahren und wohlverstandenen Interesse derselben. Zugleich aber gewinnen wir hiedurch eine systematische Gesammtanschauung, in welcher Leben und Wissen, Glauben und Denken in Harmonie steht, während bei den Gegnern der Zwiespalt zwischen Kopf und Herz verewigt wird, über den freilich auch Schleiermacher noch nicht hinauskam, weil er zwar wohl auf psychologischer und erkenntniß-theoretischer Seite den Bann des Intellektualismus, aber nicht auf metaphysischer den des Pantheismus durchbrach. Unsern Gegnern kann nur eine Revision ihrer letzten Begriffe, der metaphysischen sowohl als erkenntniß-theoretischen Fundamente ihrer ganzen Denkweise weiter helfen.

Das gegnerische Denken, haben wir gesagt, zieht nicht die letzten Consequenzen. Wir sagen nun auch umgekehrt: es geht nicht auf die letzten Prinzipien zurück. Wunder sind, wie bemerkt wurde, schöpferische Anfänge, und Anfänge, die etwas wirklich Neues setzen, sind Wunder, übernatürliche Gottesthaten. Hat man die wirkliche, durch allgemein anerkannte Quellen bezeugte Urgeschichte des Christenthums auf eine Weise beseitigt, deren eigentliche Consequenzen man selber auszusprechen sich scheut, so wäre nun mit allem Ernst die Frage zu untersuchen: Wie ist die Entstehung der christlichen Kirche, dieser großartigsten und zugleich eigenthümlichsten, von allen andern historischen Größen spezifisch verschiedenen Erscheinung der Weltgeschichte zu erklären? Was ist der Ursprung dieser Kirche, welche an geheimnißvollen Kräften und Erfahrungen, an Werken der Liebe, die durch nichts Anderes

bewirkt werden können, an tiefgehenden Segnungen für einzelne Menschen und ganze Völker unleugbar so reich ist; dieser Kirche, welche noch heute in ihren verschiedenartigsten, ja relativ entgegengesetzten Gestalten einen ungeheuern Einfluß auf mehrere hundert Millionen und zwar gerade der cultivirtesten Menschen ausübt? Was liegt doch alles in der scheinbar äußerlichen, in Wahrheit aber die ganze neue Geschichte unter die Führung des Nazareners stellenden Thatsache, daß wir unsere Jahre von der Geburt Christi an zählen! Und woher kommt es, daß noch im neunzehnten Jahrhundert des Heils von der tonangebenden Nation die abgeschaffte christliche Zeitrechnung wieder eingeführt wurde? Hier kommen wir wieder auf das Causalitätsgesetz. Die größte Wirkung muß die größte Ursache haben, die übernatürliche Wirkung eine übernatürliche Ursache. Die Auferstehung Christi und die damit beginnende Neuschöpfung der Welt, das ist ein zureichender Grund. Wer aber auf jene Fragen mit einer Nebelgestalt oder mit einer leeren Stelle in der Weltgeschichte antwortet, der thut den Anforderungen der Wissenschaft und des strengen Denkens nicht Genüge. Es giebt ja freilich Fälle genug, wo die Wissenschaft mit einem Non liquet sich begnügen muß. Aber etwas Anderes ist es, wo die Lösung geschichtlicher Probleme in allgemein anerkannten Urkunden vorliegt. Hier die Antwort schuldig bleiben, weil man die Thatsachen den Theorieen opfert, das ist doch nicht viel anders, als wenn Einer die Augen beharrlich schließt, um am Tage erklären zu können, es sei finster, man könne nicht sehen. Nennt sich ein solches Verfahren vorzugsweise das wissenschaftliche, indem es zu verstehen giebt, andere Standpunkte verdienen den Namen der Wissenschaft nicht: so wird eine spätere, bereits im Anbruch begriffene Zeit anders hierüber urtheilen. Sie wird sich erinnern, daß das oberste Gesetz der Wissenschaft prinzipielles und consequentes Denken ist. Sie wird dem, was jetzt den Charakter der Wissenschaftlichkeit für sich allein in Anspruch nimmt, eine ganz andere Stellung anweisen.

Die Auferstehung Christi ist eine Thatsache. Sie ist der feste Punkt, an welchem alle Apologetik ihre Fäden immer wieder an-

knüpfen wird. Denn hier ist der Ort, wo das Innerliche mit dem äußerlich Geschehenen, das Ideale mit dem Positiven, die Lehre mit der Geschichte, die Religion und Moral mit der Metaphysik lebendig, organisch, unauflöslich zusammenhängt. Der Auferstandene ist ja wesentlich der zu seinem ursprünglichen Ideal thatsächlich gelangte Mensch; in dem vergeistigten, verklärten Christus decken sich Idee und Wirklichkeit der Menschheit auf absolute Weise. Darum ist Er das spezifische Kleinod unseres Geschlechts, der Bürge, welcher der Menschheit für die Verwirklichung ihrer Idee Gewähr leistet, das Licht der Welt, ohne welches sie der finstern Macht der Sünde und des Todes verfallen bleibt (1 Cor. 15, 17. 18.). Mit Ihm wird der Menschheit ihre Krone vom Haupte gerissen. Wäre es menschenwürdiger, wenn wir im Tode blieben?

Der auferstandene Herr ist der Geist, der lebendigmachende Geist (2 Cor. 3, 17. 1 Cor. 15, 45.). Er hat seinen Geist seinen Jüngern gegeben, und, seit dem ersten Pfingstfest in der Kirche gegenwärtig, ist dieser Geist auch auf uns gekommen. Der Auferstandene, die Kirche, die Wiedergeburt hängen an einander wie Geistesprinzip, Geistesgemeinde, Geistesleben, oder wie Quell, Brunnen und Trunk lebendigen, gesund machenden Wassers. So findet zwischen dem Auferstandenen und uns nicht nur der äußerliche Zusammenhang einer von Geschlecht zu Geschlecht gehenden Ueberlieferung Statt, sondern dieser ist getragen von dem innerlichen, geistigen, im höchsten Sinne des Wortes idealen Zusammenhang, der uns mit ihm eben darum und nur darum möglich ist, weil er der Auferstandene, der Geist selber ist. Das Wesen des Geistes ist es, Licht zu sein, das für sich selber zeugt und durch sein einfaches, leuchtendes Dasein sich als Wahrheit ausweist (2 Cor. 4, 6. vgl. 1 Joh. 5, 6.). Der Geist ist die Einheit des Positiven oder des Realen und des Idealen. So wirkt das Positive, weil es zugleich das Ideale ist, hier nicht knechtend oder beschränkend, sondern wesentlich entschränkend, befreiend. Es gilt, was der Apostel 2 Cor. 3, 17. hinzufügt: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Aehnlich bringt er 1 Cor. 9, 1. das Freisein mit dem Schauen des Auferstandenen zusammen.

Darum sage ich, daß die Apologetik ihre Fäden immer wieder an die Auferstehung Christi anzuknüpfen haben werde. Denn dieß ist ja die Aufgabe aller apologetischen oder philosophisch-theologischen Arbeit, das Thatsächliche gleichsam als ein Durchsichtiges, von der göttlichen Idee Durchleuchtetes, das Positive als Ideales, das Wirkliche, nämlich das wirklich Wirkliche, das von Gott Verwirklichte als Vernünftiges zu erkennen, damit es seinen, unserm Geiste fremden und äußerlichen Charakter verliere. In dieser Fassung der Aufgabe sind wir mit den Gegnern einig; nur lösen wir sie auf realistischem, pneumatischem und nicht auf idealistischem, spiritualistischem Wege, weil die Erfahrung zeigt, daß der Idealismus immer wieder in Materialismus umschlägt.

Wir deuten nun noch die wichtigsten Consequenzen aus der Thatsache der Auferstehung kurz an. Zuerst für die Person und das Leben Jesu selbst. Er ist dadurch als das persönliche Wunder geschichtlich erwiesen. Wir werden es natürlich finden, daß dem wunderbaren Ende ein wunderbarer Anfang sich entsprechend zur Seite stellt (1 Cor. 15, 47. vgl. Gal. 4, 4.), und daß zwischen diesem Anfang und jenem Ende eine ganze Fülle von Wundern liegt. Die Auferweckung Jesu ist das Urwunder, welches die von ihm vollbrachten, Hebr. 2, 4. und in den Evangelien bezeugten, sowie andererseits die in seinem Namen geschehenen, Hebr. 2, 4. Röm. 15, 18. 19. 2 Cor. 12, 12. und in der Apostelgeschichte (siehe namentlich 3, 6. 15 f.) erwähnten Kraftthaten hält und trägt. Kurz, Jesus Christus ist durch seine Auferstehung kräftiglich erwiesen als Sohn Gottes, und zwar nach dem Geist der Heiligkeit, der vollendeten Weltüberwindung und Gottesweihung (Röm. 1, 4.). Ebendamit ist natürlich auch weiter rückwärts das Dasein eines lebendigen und lebendig machenden Gottes erwiesen. Daraus daß Etliche Nichts von Gott wissen, leiten Paulus und Jesus gemeinsam die Leugnung der Auferstehung her (1 Cor. 15, 34. Matth. 22, 29.).

Für's Andere ist in der Auferstehung Christi das Prinzip eines neuen Lebens für die ganze Menschheit und Welt gesetzt, das ethisch-metaphysische, geistleibliche Prinzip wirklicher Welt-

erneuerung. Der Pantheismus ist auch in dem Sinn durchbrochen, daß die Weltgeschichte nicht nur ein endloser Fortschritt unter den gegenwärtigen Bedingungen des Daseins ist, sondern eine successive Weltverklärung durch göttliche Thaten, wo das Böse wirklich überwunden wird und das Gute zu vollem Sieg in einer neuen Welt der Herrlichkeit gelangt. Es ist erwiesen, daß, um mit Rothe zu reden, „das Christenthum, und zwar eben das uralte Christenthum in seiner strengverstandenen Uebernatürlichkeit, etwas Mehreres ist als bloße Religion, und wäre es auch immerhin die vollkommene und die absolute, daß es ein ganzes, volles neues menschliches Leben und Dasein ist, eine ganze neue Geschichte unseres Geschlechts, ja eine ganze neue Periode im Verlauf der Schöpfung, und daß der Erlöser kein Kleriker oder Pfarrer ist, sondern ein hohepriesterlicher König.“ [17]) Genau das ist es ja, was Paulus selbst in unserer Grundstelle aus der Auferstehung Christi ableitet (1 Cor. 15, 20 ff. 45 ff.).

Wie dieselbe aber hinausweist auf die Vollendung der Dinge, so weist sie auch rückwärts bis auf den Anfang. Nicht umsonst stellt der Apostel gerade in unserm Kapitel und zwar in den so eben angeführten Stellen Adam und Christus einander gegenüber. Indem der Tod aufgehoben ist, ist er als das Nicht sein sollende und darum auch als das nicht Ursprüngliche und Nothwendige erwiesen: der Mensch kann nicht mit dem Todeskeim im Herzen aus den Händen Gottes hervorgegangen sein. Bedeutungsvoll sagt daher Paulus (V. 21.): durch einen Menschen der Tod und durch einen Menschen die Auferstehung der Todten. Der Tod ist hiemit erwiesen als der Sünde Sold (Röm. 5, 12. 6, 23.); die Auferstehung des zweiten Adam weist auf den paradiesischen Urzustand des ersten, das in der Vollendung hergestellte Ebenbild Gottes auf das ursprüngliche zurück (2 Cor. 4, 4. 1 Mos. 1, 27.). Auch der ursprüngliche Gottesadel unseres Geschlechts ist gerettet. Und so findet nun auch, was zwischen dem ersten und zweiten Adam in den Vorbildern und Weissagungen des Alten Testaments von Ueberwindung des Todes verheißen war, seine erfüllungsmäßige Bestätigung. So das Wort vom Weibessamen, der der

Schlange den Kopf zertritt (1 Mos. 3, 15.), von dem Lebensweg, auf welchem der Heilige Gottes mit Ueberwindung des Grabes und Todtenreiches zu der Freudenfülle und den ewigen Wonnen zur Rechten Gottes gelangt (Ps. 16, 10. 11.), von der Verschlingung des Todes auf ewig (Jes. 25, 8.), von dem Knechte Jehova's, der, nachdem seine Seele das Schuldopfer erlegt hat, lange leben und das Werk Gottes in der Welt glücklich zum Ziele führen soll (Jes. 53, 10.). Die Weissagung ist durch die Erfüllung, das Alte Testament durch das Neue beglaubigt. Nicht umsonst setzt Paulus das Wesen der evangelischen Verkündigung darein, „daß Christus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift, und daß er begraben sei und daß er auferstanden sei am dritten Tage nach der Schrift" (1 Cor. 15, 3. 4.).

II. Die Evangelien.

5. Die Ursache der Verurtheilung Jesu zum Tode: der Messias.

Der regressive Gang unserer Untersuchung hat uns von der apostolischen Kirche zu den Aposteln und von diesen zu dem Herrn selbst geführt. In seiner Auferstehung haben wir mit Paulus seine Erweisung als Gottessohn gefunden, und Hebr. 2, 3. 4. und 1 Cor. 15, 5 ff. stellte sich uns eine direkte Beglaubigung der evangelischen Wunderberichte dar. Dieß muß ein günstiges Vorurtheil für die Evangelien als Geschichtsquellen, begründen, womit aber natürlich die freieste kritische Untersuchung über ihren Ursprung nicht ausgeschlossen ist. Allein eben diese Untersuchung hat den Tiefpunkt der Negation längst überschritten und ist in einer rückläufigen Bewegung begriffen, welche sich der Glaubwürdigkeit der Evangelien immer günstiger gestaltet. Innerhalb der Baur'schen Schule selbst sind die früheren extremen Ansichten über die drei ersten Evangelien, die sogenannten Synoptiker, wesentlich gemildert worden; ihre Hauptsache ist in der Evangelienfrage die Unächtheit des Johannes. Was dieses Evangelium betrifft, so hat Baur, dessen Geiste und Scharfsinn die neutestamentliche Wissenschaft

überhaupt viele Beobachtungen und Anregungen von bleibendem Werthe verdankt, sich unstreitig bedeutende Verdienste um die Erkenntniß der Einheit und Planmäßigkeit desselben erworben und namentlich den das Evangelium zerschneidenden Hypothesen für immer ein Ende gemacht. Allein wenn er hiemit das Buch, um Hase's [18]) Ausdruck zu brauchen, als einen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts „aus synoptischem Material geistvoll componirten Roman des Logos" nachgewiesen zu haben glaubt, so ist ihm dieß so wenig gelungen, daß nach ihm dogmatisch so unbefangene Kritiker, wie Bleek, Reuß, Ewald u. A., [19]) gegen die Bestreitung der Aechtheit aufgetreten sind. Dieselben Kritiker treten im Wesentlichen auch für die Aechtheit des Lucas ein. Bei Marcus sind die Meinungen noch am getheiltesten über die, seine Glaubwürdigkeit jedoch nur in zweiter Linie berührende Frage, ob er der früheste oder der späteste unter den Synoptikern sei, oder ob es sich noch anders mit ihm verhalte. Daß endlich dem ersten Evangelium eine aramäische Urschrift des Apostels Matthäus zu Grunde liege, ist so gut wie allgemein anerkannt.

Wir halten hiemit die Aufgabe der Evangelienforschung noch lange nicht für erschöpft. Ja sie wird in gewissem Sinne erst recht beginnen, wenn man einmal den Standpunkt der äußerlich literarischen, gegen den Inhalt negativen oder gleichgültigen Kritik noch völliger überwunden hat und sich mit freier, frischer Liebe in Inhalt, Geist und Plan der Evangelien vertieft. Für unsern jetzigen Zweck aber genügt es, nachgewiesen zu haben, daß man uns nicht eines unkritischen Verfahrens beschuldigen könnte, wenn wir die Evangelien ihrem wesentlichen Inhalte nach als glaubwürdige, durch das heißeste Feuer der freiesten Kritik neubewährte Geschichtsquellen benützen wollten. Allein wir verzichten hierauf und wollen auch hier wieder vom Standpunkt der negativsten Kritik aus argumentiren, indem wir einen einzigen, in keiner Weise übernatürlichen Punkt im Leben Jesu beleuchten. Nicht als Wunderthäter, sondern als Missethäter, wie er am Kreuze hängt und vor seinen Richtern steht, sei er der Gegenstand unserer Betrachtung.

Schon dieser Eine Punkt wird uns den Beweis liefern, daß sich gerade in dem Mittelpunkt aller Gottesoffenbarungen, bei Jesu selbst, Lehre und Geschichte, Moral und Metaphysik, am wenigsten trennen lassen. Die jetzt mit der meisten Ungunst angesehenen Bücher, wie Daniel und die Apokalypse, sind nicht reicher an Jenseitigkeiten und Wundern, als die Evangelien. Und die Reden Jesu, die man so gerne mit Beseitigung der Wunder festhalten möchte, wimmeln von Zeugnissen für die übernatürliche Wesenheit seiner Person wie für andere Uebernatürlichkeiten. Für uns ist diese Erscheinung natürlich, eben weil wir in Jesu Christo den Mittelpunkt aller Gottesoffenbarungen erkennen; es müßte uns wundern, wenn es anders wäre; den Gegnern bereitet dieser Sachverhalt unüberwindliche Schwierigkeiten. Wir geben Beispiele. Dieselbe Bergpredigt, die um ihrer einfachen Sittenlehre willen recht eigentlich zur Rationalistenbibel geworden ist, bestätigt das ganze Alte Testament bis auf's Jota hinaus, spricht von spezieller Gebetserhörung, von der künftigen Belohnung im Himmel, wie von der Hölle und ihrem Feuer, von der Wiederkunft Jesu als Herr an jenem Tage und vom Ererben des Erdreichs, vom Vergehen des Himmels und der Erde 2c. Auf den Einsetzungsworten der beiden Sakramente, die doch als Testamentsworte Jesu mit besonderer Treue werden überliefert worden sein, beruhen die beiden Centralgeheimnisse der christlichen Lehre, Trinität und Versöhnung durch Christi Blut. In dem hohenpriesterlichen Gebet hauptsächlich hat die Lehre von Jesu vorweltlichem Dasein, in den damit zusammenhängenden johanneischen Abschiedsreden die von der Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes, in den Abschiedsreden bei Matthäus die Lehre von der Parusie und vom Weltgericht ihr Fundament. Im Leben Jesu kommen dreimal Stimmen vom Himmel vor und erscheint der Teufel, wie die Engel persönlich; Niemand hat so viel wie der Herr mit Besessenen und Dämonen zu schaffen; sowie auch seine Lehre uns die meisten Andeutungen über den Zustand nach dem Tod, die Engelwelt und das Reich der Finsterniß giebt. Welch eine willkürliche, ungeschichtliche, unwissenschaftliche Zerschneidung der Evangelien muß

man sich nun erlauben, wenn man sich über das alles hinwegsetzen will!

Daß Jesus von Nazareth gelebt hat und gestorben ist, leugnet kein nennenswerther Mensch. Auch nicht, daß er am Kreuz gestorben ist. Denn dieß wird durch Paulus bezeugt und betont, welcher bekanntlich auf die göttliche Thorheit des Kreuzes einen hohen, ernsten Nachdruck legt (1 Cor. 1, 17 f. 2, 7. Gal. 3, 13. 6, 14.). Die Kreuzigung [20]) war keine jüdische, sondern eine heidnische Strafe. Cicero nennt sie crudelissimum teterrimumque supplicium, Horaz servile supplicium, Livius nennt das Kreuz infelix lignum, infelix arbor. Es war die entehrendste Todesart, die nicht über einen römischen Bürger verhängt werden durfte, sondern nur über Sclaven und die gemeinsten Verbrecher, wie Straßenräuber, Meuchelmörder, auch Aufrührer. Daß man nun Jesus unter diesen Verbrechen nur das letztere schuldgegeben haben wird, gesteht wohl Jedermann zu. Man weiß aber weiter, daß es gewöhnlich war, den Verbrechern, wenn sie zum Richtplatz geführt wurden, eine weiße Tafel (titulus, *σανὶς*, auch *λεύκωμα* oder *αἰτία* genannt) mitzugeben, worauf ihr Verbrechen geschrieben stand, und welche ihnen entweder vorausgetragen oder von ihnen selbst am Halse getragen wurde. Es stimmt also mit der allgemeinen Sitte überein, wenn auch bei der Hinrichtung Jesu von einer solchen Tafel berichtet wird. Und wenn man uns erzählt, diese Tafel habe die Inschrift getragen: Jesus von Nazareth, der Juden König: so ist das nur die Bestätigung der Vermuthung, die sich uns schon aus der Kreuzigungsstrafe selbst ergab, Jesus werde als Aufrührer zum Tode verurtheilt worden sein. Denn als Judenkönig galt er für einen Empörer gegen den römischen Kaiser. Judenkönig ist aber nur der allgemeine, auch den Heiden verständliche Ausdruck für die israelitische Bezeichnung Messias oder Christus (Marc. 15, 32.). Daß damals messianische Erwartungen im jüdischen Volke vorhanden waren, ist bekannt und auch durch Tacitus (hist. V, 13.) und Sueton (Vespas. 4.) bezeugt, welche einstimmig von der Meinung berichten, daß eben um diese Zeit Männer aus Judäa sich der Weltherrschaft bemächtigen würden.

Tacitus sagt, Mehrere haben die Ueberzeugung gehabt, das stehe in alten Priesterschriften; Sueton nennt es eine alte und stehende Ansicht, die sich im ganzen Orient verbreitet hatte. Ebenso glaubhaft ist es aber, zumal bei solchen Stimmungen, daß die Oberen des jüdischen Volkes die Inschrift: Judenkönig, nicht gern am Kreuze eines Gehenkten sahen und daher den Pilatus baten, statt dessen zu setzen, daß er gesagt habe: Ich bin der Juden König. Damit bezeugen diese Männer noch ausdrücklich, was wir schon aus der Ueberschrift des Kreuzes für sich schließen müssen, daß Jesus sich selbst für den Messias erklärte. Denn ohne dieß Bekenntniß hätte ihn Pilatus nicht zum Tode verurtheilen können. Hieran schließt sich auch alles das an, was uns über den Spott der Umstehenden berichtet wird. Als Judenkönig, als Messias, als Gottessohn, der jetzt thatsächlich vom Gegentheil dessen überführt sei, wofür er sich ausgegeben habe, wird Jesus nicht blos von Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten, sondern auch von Seiten des Volks, der Soldaten, ja des einen, mitgekreuzigten Räubers verhöhnt. Wenn gerade die ersteren nach allen Synoptikern sagen, er habe ja Andere gerettet, warum er sich nicht auch selber rette? so werden hiedurch die Hauptfeinde Jesu freilich nicht blos zu Zeugen dafür, daß er sich für den Messias ausgegeben, sondern ganz unwillkürlich auch dafür, daß er Wunder der rettenden Liebe gethan hat. Und wenn unter allen diesen Vorgängen und hauptsächlich unter dem Eindruck des stillen Duldens Jesu und seines Wortes: Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! — es ist wohl nie ein Wort auf Erden gesprochen worden, welches höheren Seelenadel und selbstlosere Liebe athmet, — in dem zweiten Räuber der Glaube zur Reife kam, der sich in den Worten ausspricht: Herr, gedenke an mich, wenn du in deinem Königreiche kommst; so erkennen wir auch hierin einen Beweis, wie sich bei dem Gekreuzigten Alles um sein messianisches Königthum bewegte.

Daß sich Jesus selbst für den Christus gehalten und erklärt hat, daß Menschensohn und Gottesreich, diese zwei dem Propheten Daniel entnommenen Bezeichnungen für den Messias und sein

Reich (Dan 7, 13. 2, 44.), Grundbegriffe der Lehre Jesu waren, dieß wird auch von Männern wie Strauß und Baur nicht geleugnet. Gab er sich fälschlicherweise für den Messias aus, wie die Hohenpriester und Aeltesten meinten, so mußte er von der jüdischen Obrigkeit als Gotteslästerer, wie von der heidnischen als Empörer verurtheilt werden. Es ist daher gegen die Geschichtlichkeit seiner Verurtheilung vor dem Synedrium Nichts einzuwenden, und Strauß erkennt dieselbe zusammt den Worten des Hohenpriesters und Jesu, auf die es ankommt, auch ausdrücklich an.[21]) Diese Worte lauten so: „Der Hohepriester sprach zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du bist der Christus, der Sohn Gottes? Jesus spricht zu ihm: Du hast es gesagt; aber ich sage euch: von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels." (Matth. 26, 63. 64.).

Jesus erklärt sich hier eidlich für den Messias, den Gottes- und Menschensohn, indem er noch auf zwei messianische Hauptstellen des Alten Testaments, Ps. 110, 1. und eben Dan. 7, 13 f., Bezug nimmt. Es ist nicht dieses Orts, näher auf die dogmatische Entwicklung jener Grundbegriffe einzugehen; wir legen jedenfalls nicht zu viel in dieselben hinein, wenn wir mit J. T. Beck sagen[22]): „Jesus bekennt sich seinen Richtern als Christus und Sohn Gottes nicht nur überhaupt, sondern in einem für keinen Menschen und Engel geziemenden Sinn; als den Theilhaber der göttlichen Thronesmacht bekennt er sich, der zum Richter der Welt, auch zu ihrem Richter bestimmt sei, und Zeichen davon würden sie selber von nun an zu sehen bekommen, wie denn schon derselbe Tag, sein Todestag, solche Zeichen mit sich führte, noch mehr die Geistesausgießung am Pfingsttag und die Kraftthaten durch seine Apostel bis hinaus zum Gericht über Jerusalem. Aber sie kommen nicht zur Besinnung über seinen Worten, sie nehmen sich nicht Zeit zur Prüfung und Urtheil, sie fragen nicht: Ist die eidliche Versicherung eines solchen Mannes Wahrheit oder ein Meineid?"

Wir wollen so fragen. Und wollen daran erinnern, daß es sich auch hier wieder nicht um eine Nebensache handelt, sondern um ein Bekenntniß, welches den wesentlichen Inhalt des Selbstzeugnisses, des Selbstbewußtseins Jesu in sich schließt, und wofür er mit voller Klarheit des Geistes sein Leben aufgeopfert hat. „Es giebt hier nur ein Entweder — Oder. Entweder der Hohepriester hatte Recht, da er, das äußerste Entsetzen heuchelnd, seine Kleider zerriß und ohne Untersuchung, ob Jesus wirklich sei, was er gesagt hatte, in grimmiger Entschlossenheit davon ausging: er ist es nicht und darf es nicht sein. Kaiphas hätte Recht: wenn Jesus nicht in Wahrheit Gottes Sohn wäre, Mitregent Gottes und Richter der Welt, sondern hätte sich nur dazu gemacht, so wäre dieß der frevelhafteste Raub an Gottes Majestät, den wahnsinniger Hochmuth je versucht hätte. Der Hohepriester hätte Recht, weit mehr als die Gleichgültigen und Halben, die Jesum lassen einen guten Mann sein, aber nicht an seine Abstammung vom Vater, an sein Herrschen in Ewigkeit und sein Weltgericht laut seinem Zeugniß glauben. Entweder also dieses Schreckliche; oder aber Jesus hat Recht und wird Recht behalten in alle Ewigkeit; er ist, was er bezeugt."[23])

Im ersteren Fall hätte auch Bruno Bauer Recht, wenn er in der Vorrede zu seiner Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker sagt: „In keinem, auch nicht dem kleinsten Abschnitte der Evangelien fehlt es an Anschauungen, welche die Menschlichkeit verletzen, beleidigen und empören. Einer wird der allgemeinen Bosheit und Dummheit entgegengestellt; von dem Einen muß die Natur gelästert, die Geschichte und die menschlichen Verhältnisse müssen von ihm verachtet und verspottet werden. . . . Man muß sich im höchsten Grade verwundern, wie die Evangelien 18 Jahrhunderte hindurch die Menschheit beschäftigen und zwar so beschäftigen konnten, daß ihr Geheimniß nicht entdeckt wurde. Mit solchen Sachen hat sich die Menschheit anderthalb Jahrtausende hindurch abquälen müssen?" Und Strauß hätte Recht mit dem fast noch mehr platten und thörichten als frivolen und lästerlichen

Worte, welches er den bei der Schillerfeier vor Menschengötterung Warnenden zuruft: „Wir außerhalb können versichern, daß nie Einer von uns daran gedacht hat oder daran denken wird, weder dem alten Hauptmann Schiller zu Gunsten eines höhern Wesens die Vaterschaft an seinem Sohne abzusprechen, noch den Rezepten, die dieser als Regimentsmedicus verschrieb, eine Todten erweckende Kraft beizulegen, noch den Umstand, daß über dem Begräbniß des Dichters bis heute ein Geheimniß ruht, zu der Vermuthung zu benützen, er sei wohl bei lebendigem Leib in himmlische Regionen erhoben worden." Und jener Freund hätte Recht, welcher an Strauß die von diesem beifällig angeführten Worte schrieb: „Was ist denn alle Theologie und Kirche, als die pure Verschrobenheit, Unwahrheit und Unnatur? Ich sehne mich nach der gesunden Nahrung der alten Classiker und der Geschichte. Ich will aus voller Seele ein Heide sein; denn hier ist doch Wahrheit, Natur, Größe."

Denn wer die Consequenzen scharf und gerade zieht, — und es ist gut, daß es, wie wir sehen, auch auf der Gegenseite doch nicht an Männern fehlt, die das thun, — der wird Vischer Recht geben müssen, wenn er sagt: „Man sollte meinen, es müsse zwischen den streitenden Prinzipien eine Vermittlung geben. Denn es ist jedem Unterrichteten bekannt, daß wir keineswegs eine einfache Identität der einzelnen Existenz mit dem absoluten Geiste lehren, daß vielmehr nach unserer Ueberzeugung die Idee in keinem Einzelwesen, keinem Volke, keinem Momente der Weltgeschichte sich erschöpft und also alles Einzelne und Endliche jenen noch unendlich über sich erklären muß. Allein dieß führt zu keiner Verständigung mit den Entgegengesetzten, weil sie dieses Unendliche wieder in einer Weise von der Welt trennen, welche sie selbst als die wahre Fassung des Begriffs der göttlichen Persönlichkeit, wir aber als eine Trübung dieses Begriffs ansehen. Im Prinzip also giebt es keine Vermittlung."[24])

III. Das Alte Testament.

6. Jesaja 53.

Indem sich Jesus für den Messias erklärte, hat er sein ganzes Werk und Wesen in den engsten Zusammenhang mit dem Alten Testament hineingestellt. So werden wir auf unserm Gang durch die Sache selbst von Stufe zu Stufe weiter rückwärts geführt. Es ist ungeschichtlich anzunehmen, wie z. B. noch Lutz in seiner biblischen Dogmatik thut, Jesus habe sich zuerst selbständig als Gottessohn gewußt, und dazu sei denn erst nachträglich bei seinem Auftreten um des Volkes willen die „Berücksichtigung" der alttestamentlichen Messiasidee gekommen. Vielmehr war umgekehrt für ihn von Anfang an das Alte Testament sammt den theokratischen Institutionen, wie sie ihm in Haus und Volk entgegentraten, Sabbath, Feste, Tempel, Opfer rc., wesentliches Bildungsmittel, wodurch die innere pneumatische Begabung seines Wesens stufenmäßig entwickelt und zur vollen Klarheit des Bewußtseins, zur vollen Freiheit der Bethätigung emporgeführt wurde. Es war im Tempel zu Jerusalem und im Verkehr mit den jüdischen Lehrern, wo dem Zwölfjährigen das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft aufblitzte und ein erstes, selbst von den Eltern unverstandenes Wort darüber aus seinem Munde kam; es war der ernste Vertreter des alten Bundes, Johannes der Täufer, durch den er sich zu seinem Amte, zur Erfüllung aller — in Gesetz und Propheten erforderten — Gerechtigkeit (vgl. Matth. 5, 17—20.), weihen ließ; es waren Worte aus dem Grundbuche des Alten Testaments, womit er den Versucher aus dem Felde schlug. Aus dem Alten Testament hat er seine tiefsinnige Selbstbezeichnung Menschensohn genommen; das verheißene messianische Königreich bildete den Inhalt seiner Predigt, die Erfüllung von Gesetz und Propheten bezeichnete er als den Zweck seines Kommens. Auch im johanneischen Evangelium erscheinen „die Juden" ebendeßwegen so feindselig und so verschuldet, weil sie ihrem Mose

nicht glauben, der von Ihm geschrieben hat, weil sie die Schrift nicht recht erforschen, die von Ihm zeuget, und die nicht gebrochen werden kann. Schriftworte sind es endlich, in welche Jesus, wie wir gesehen, das Selbstbekenntniß faßt, für das er sein Leben läßt; Schrifterfüllung erkennt er in seinem Leiden im Ganzen und Einzelnen; daß die Schrift erfüllet werden muß, das ist das Licht und der feste Anker seiner Seele auf dem dunkeln Todesgange. Psalmworte finden wir daher am Kreuz in seinem Herzen und Munde; in einem Psalmwort drückt er den tiefsten Punkt seines Leidens aus; mit einem laut und stark gesprochenen Psalmwort scheidet er von hinnen. Und in den vierzig Tagen nach der Auferstehung ist es sein Hauptgeschäft, den Jüngern das Schriftverständniß zu öffnen, sie seinen Tod und seine Auferstehung im Lichte des geschriebenen Wortes als eine heilige Nothwendigkeit erkennen zu lehren und ihnen zu zeigen, es müsse Alles erfüllt werden, was von ihm geschrieben stehe in Gesetz und Propheten und Psalmen (Luc. 24, 25 ff. 44 ff.). Diese messianischen Belehrungen gipfelten in dem Schlußgespräche bei der Himmelfahrt, welches das Königreich Israels zum Ausgangspunkt und Gegenstand hatte (Apgsch. 1, 3. 6 ff.). So hat Jesus von der Erde Abschied genommen. Wir werden uns daher nicht wundern, daß wir auch bei dem Heidenapostel 1 Cor. 15, 3. 4. die Hauptpunkte der evangelischen Verkündigung, Christi Tod und Auferstehung, auf die Schrift gegründet fanden.

Nach dem Gesagten ist die christliche Theologie, wenn sie nicht allzuweit unter der Höhe ihres Meisters und seiner Apostel zurückbleiben will, darauf angewiesen, das ganze Alte Testament, wie es aus Gesetz, Propheten und Hagiographen — welche bekanntlich durch die Psalmen eingeleitet und bezeichnet werden — besteht, messianisch aufzufassen. Natürlich, wie alles Lebendige, in organischer Weise d. h. in manchfaltiger Gliederung und Abstufung, in mittelbarerer oder unmittelbarerer Beziehung. Das ist der Geist des Alten Testaments selbst vermöge der teleologisch geordneten Abzweckung der Vorstufen auf die Hauptstufe, der Vorbereitung und Weissagung auf die Erfüllung. Und daher wird sich diese

Auffassung auch immer mehr als die wahrhaft wissenschaftliche bewähren, als die Auffassung nicht des bloßen Buchstabens, sondern des Geistes, der aber den Buchstaben darum nicht leichthin preisgiebt, dessen eingedenk, daß das Wort, um welches es sich handelt, die Einheit von Geist und Buchstaben ist. Eine ächt geschichtliche, genetische, ebenso freie als treue Anschauung der Offenbarungen des alten Bundes wird sich auf diesem Wege gewinnen lassen. Hier liegen für unsere Wissenschaft noch viele ungelöste Aufgaben alttestamentlicher Exegese, Geschichtserkenntniß und Theologie.

Nachdem wir so unsere Grundanschauung vom Alten Testament angedeutet haben, treten wir nun wieder an die Gegner heran, welche theils, wie bekanntlich selbst Schleiermacher, den geschichtlichen Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments verkennen oder unterschätzen, theils auch im Alten Testament keine übernatürliche Offenbarung zugestehen. Wir halten ihnen zunächst das in der Ueberschrift bezeichnete 53. Kapitel des Jesaja entgegen, das in beiden Beziehungen als eine Instanz von der größten Bedeutung erscheint. Für Jesum selbst hat dieses Kapitel unstreitig eine hohe Wichtigkeit gehabt, wie er denn ein Wort daraus am letzten Abend seines Lebens anführt und auf sich bezieht (Luc. 22, 37.); auch sonst wird es im Neuen Testament häufig citirt und auf den Herrn gedeutet (Matth. 8, 17. Joh. 12, 38. Apgsch. 8, 32 ff. 1 Petri 2, 22 ff.; auch 1 Cor. 15, 3. 4. zieht man, wie wir sehen werden, nicht mit Unrecht hieher); die Kirche aber hat in diesem Kapitel von jeher eines ihrer Reichskleinodien erkannt.

Wenn die ältere Apologetik hauptsächlich aus den Wundern und Weissagungen die Göttlichkeit des Christenthums zu erweisen pflegt, so hat man dieses Verfahren später als ein zu äußerliches erkannt und war auch durch die Fortschritte des Angriffs genöthigt, nicht sowohl aus den Wundern als für die Wunder Beweise aufzustellen. Aber es wird schon im ersten, epistolischen Abschnitt klar geworden sein, daß der Beweis für die Wunder unmittelbar zugleich zum Beweise aus den Wundern wird, indem er auf übernatürliche, göttliche Causalität zurückzugehen nöthigt. So bleibt

der Wunderbeweis seiner Substanz noch in Kraft, und ebenso verhält es sich mit dem Weissagungsbeweis, den wir hier beispielsweise antreten. Ja dieser hat insofern noch etwas Schlagenderes als jener, weil hier die Offenbarung, also das Wunder im weitern Sinne, das miraculum scientiæ, in dem schriftlich fixirten Worte selbst besteht, welches vor unser aller Augen liegt, während eine vergangene That auch bei der besten Bezeugung dem Zweifel nicht so augenscheinlich entgegentritt. Das Wunder im engeren Sinne hat seiner Natur nach apologetische Bedeutung vorzüglich für die Gegenwart und die Zeitgenossen (Matth. 11,4—6. 2 Mos. 4, 1—9.), die Weissagung für die Zukunft und die Späteren (Joh. 13, 19. 14, 29. 16, 1. 4. Matth. 13, 17. 1 Petr. 1, 10—12.).

Nachdem die unansehnliche, verachtete Gestalt und das tiefe Leiden des Knechtes Jehova's geschildert ist, lautet die Hauptstelle V. 4 ff.: „Aber (spricht das sich bekehrende Israel) unsere Krankheit hat Er getragen, und unsere Schmerzen, er hat sie auf sich genommen; wir aber hielten Ihn für geplagt, geschlagen von Gott und gemartert. 5. Aber Er ist verwundet ob unseren Sünden, zerschlagen ob unsern Schulden; Züchtigung zu unserm Heile lag auf ihm, und durch seine Wunde sind wir geheilet. 6. Wir alle irrten wie Schafe, gingen ein jeder seinem Wege nach; der Herr aber ließ auf ihn treffen unser aller Schuld. (Gott spricht:) 7. Er ward mißhandelt; aber Er demüthigte sich und that seinen Mund nicht auf, wie das Lamm, das zum Schlachten geführt wird, und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummet; so that er seinen Mund nicht auf. 8. Von Drangsal und Gericht ward er hingerafft; aber sein Geschlecht, wer kann es ausdenken (aufzählen)? Denn er ist weggerissen aus dem Lande der Lebendigen wegen der Missethat meines Volkes, denen die Strafe (gehört). 9. Und man gab ihm bei Frevlern sein Grab; aber bei einem Reichen war er in seinem Tode, dieweil er kein Unrecht gethan und kein Betrug in seinem Munde war. 10. Und dem Herrn gefiel's, ihn krank zu schlagen: wenn seine Seele das Schuldopfer erlegt, so sieht er Samen, lebet lange, und das Wohlgefallen des Herrn gelingt in seiner Hand. 11. Ob der Mühe seiner Seele

schaut er sich satt; durch seine Erkenntniß hilft er, der Gerechte, mein Knecht, Vielen zur Gerechtigkeit, und ihre Schulden nimmt Er auf sich. 12. Darum geb' ich ihm Theil unter den Mächtigen, und mit Gewaltigen theilet er Beute, dafür daß er ausgegossen zum Tod seine Seele und unter Uebelthäter gezählt ward, während Er doch die Sünde Vieler trug und für die Uebelthäter eintrat."

Es existiren sowohl über die Aechtheit dieses Stücks als über die Auslegung des Einzelnen und des Ganzen verschiedene Ansichten. Allein die kritische Frage kommt für unsern Zweck nicht in Betracht, aus dem Einzelnen gedenken wir nicht zu argumentiren, und was die Deutung des Ganzen betrifft, so kann man den nicht unmittelbar messianischen Auslegungen ihr Wahrheitselement zugestehen, während sie andrerseits die wenigstens mittelbare Beziehung auf Christum im Grunde nicht bestreiten. Während Hitzig naiv bemerkt, der messianischen Erklärung stehe vor Allem der Charakter der Prophetie entgegen, welcher Prädiktion ausschließe, sagt Knobel, diese theokratischen Hoffnungen haben sich, das Irdische und Politische abgerechnet, allerdings in der Stiftung Christi erfüllt. Diese Exegeten verstehen unter dem Knecht Jehovas im sogenannten Deuterojesaja (Jes. 40—66.) theils das Volk Israel, sei es im Allgemeinen (Hitzig), oder das wahre, ideale Israel, den bessern Theil des Volks (Ewald, Maurer), theils den Prophetenstand (Gesenius, deWette), theils endlich, diese beiden Erklärungen verbindend, den theokratischen Kern des Volks, zu welchem besonders die Priester und Propheten gehörten (Knobel). Sie können nicht leugnen, was offen genug vor Augen liegt, daß dieses Bild sich im 53. Kapitel zu einer individuellen Person zusammenfaßt. „Mit der äußersten Lebendigkeit, sagt Ewald, faßt der Prophet den Begriff des Dieners Jahve's, er wird ihm wie zur einzeln lebenden, sich selbst fühlenden, von sich selbst wissenden und erzählenden Person, ähnlich wie die Weisheit Spr. 8. hypostasirt wird. Nirgends wird der Diener so sehr wie im 53. Kapitel als geschichtliche Person, so stark als eine einzelne Person der Vergangenheit gefaßt; der Glaube der Spätern, hier den geschichtlichen Messias zu finden, lag gewiß sehr nahe."[25])

Der Knecht Jehovas, behaupten auch wir, ist der Prophet, der große Weltprophet, in welchem sich Israels Beruf erfüllt. Geschichtlich ist dieser Prophet in der Person Jesu von Nazareth erschienen.

Nachdem das davidische Königshaus, an welches früher die messianische Verheißung geknüpft worden war, sich selbst in der Person des frommen Hiskia unprobehaltig erwiesen hatte, so daß diesem die babylonische Gefangenschaft geweissagt werden mußte (Jes. 39.): so konnte sich die Hoffnung des Heils zunächst nicht mehr an das Königthum anschließen, es blieb nur das Prophetenthum als der reine Träger der Sache Gottes, als das Israel in Israel, übrig. Israels Beruf ist es und bleibt es auch in seiner Verwerfung, Knecht Jehovas zu sein (Jes. 41, 8. 9.), d. h. Seinen Willen in der Welt auszurichten, Sein Gesetz den Weltvölkern, den Heiden, zu bringen. Diesen Beruf erfüllt ein Prophet, welcher auf ähnliche Weise Israel in sich zusammenfaßt, wie der gewaltige Kores, der auch ein Gesalbter Jehovas ist und von ihm erweckt und gesendet wird (41, 2 ff. 45, 1.), die Weltmacht nach ihrer idealen Seite in seiner Person repräsentirt. Während Kores mit Schwertesgewalt das göttliche Gericht an den Heiden vollzieht und Völker und Fürsten wie Lehm zertritt (41, 25.), verkündet dagegen der Knecht Jehovas in stiller Sanftmuth, das zerstoßene Rohr nicht zerbrechend und das glimmende Docht nicht auslöschend, den Heiden Gottes Recht und Lehre (42, 1 ff.). Aber nicht blos an den Heiden, sondern auch an dem entarteten Israel selbst hat dieser Knecht, der sich jetzt also bestimmt vom Volke unterscheidet, zu arbeiten: wie er den Heiden zum Lichte gesetzt ist, so dem Bundesvolke zum Bund, zum persönlichen Träger und Vermittler des Bundes (42, 6.). Aber seine Arbeit an Israel ist zunächst umsonst, weßwegen er sich dann eben zu den Heiden zu wenden hat; er wird von seinem Volk verachtet und verschmäht (49, 1 ff.) und trotz aller täglichen Treue in seinem Prophetendienst mißhandelt und verworfen (50, 4 ff.). Nachdem er aber unter den Heiden große Erfolge und hohe Ehren erlangt hat (49, 6 f. 52, 13 ff.), wird endlich auch Israel wieder zur Besinnung kommen und eine Zeit

der Gnade und des Heils erleben, wo der Knecht ihm nun wirklich zum Bundesmittler wird (49, 8ff.). Dann erkennt das Volk das Leiden des Knechtes erst im wahren Lichte, wie es nun Kap. 53. ausgesprochen wird.

Hier tritt der große und neue Gedanke hervor, daß das unschuldige Leiden des Knechtes ein stellvertretendes, sühnendes Leiden und sein Tod ein Opfertod für das Volk ist. Prophetisches Wirken für sich allein kommt auch nicht zum Ziele, es muß noch das priesterliche Sühnen hinzutreten, indem der Knecht seine Seele für das Volk als Schuldopfer dargibt. Während das Volk ihn verschmäht und von sich stößt, stößt er es nicht wieder von sich, sondern faßt es als der ächte Israel in sich zusammen und büßt in stillem Dulden seine Sündenschuld. So ist der Schaden des Volkes geheilt und das Wohlgefallen Jehovas erfüllt. Darum beginnt nun für diese preiswürdige Leistung mit dem Tode die Verherrlichung des Knechtes. Schon sein Grab, das man ihm bei Verbrechern zugedacht, findet er vielmehr bei einem Reichen; aber was noch viel größer ist, er wird nach seinem Tode lange leben und jetzt erst das Werk Gottes in der Welt recht ausführen, indem er Vielen, die sich ihm als seine geistige Nachkommenschaft anschließen (vgl. die Knechte Jehovas in der Mehrzahl 54, 17. 63, 17. 65, 8. 9. 13. 14. 15. 66, 14.), auf Grund der Sündentilgung zur Gerechtigkeit hilft. Ja noch mehr, der als Uebelthäter Hingemordete wird eben zum Lohn für diesen seinen Tod unter die Mächtigen der Erde einrücken und Weltherrscher werden. Der verachtete Prophet wird um seines priesterlichen Selbstopfers willen zu königlichen Ehren erhoben. Schließlich also tritt hier die Königsweissagung wieder ein (vgl. 49, 8.) und wird dann 55, 3. 4. mit der davidischen Verheißung ausdrücklich combinirt.

Mag nun dieses Kapitel in der babylonischen Gefangenschaft oder unter Hiskia geschrieben sein, es war mehr als ein halbes Jahrtausend vor Christo vorhanden. Dieß Kapitel ist eine Thatsache, so gut als die Reformation oder die Erscheinungen der Elektricität. Man bleibe doch vor dieser Thatsache stehen und mache sich *vernünftige* Gedanken darüber! Viele Jahrhunderte

vor Christi Tod und Auferstehung ist eine Weissagung ergangen, welche nicht nur diese Ereignisse bis ins Detail hinein voraus-verkündigt, sondern welche auch über die Bedeutung derselben zum Voraus in einer Weise lehrt, wie es nur irgend hernach von Aposteln, Kirchenvätern, Reformatoren u. s. w. geschehen ist. Es ist bekannt, daß die Kirche fast nirgends in der h. Schrift ihr Bewußtsein von Wesen und Kraft des Todes Christi so deutlich ausgesprochen fand als in dieser Stelle. Weniger bekannt wohl, aber sehr lehrreich ist es, daß schon öfters Juden, denen dieses Kapitel von Missionären vorgelegt wurde, mit Entrüstung erklärten, das könne nicht im A. Testament stehen, das haben die Christen hineingeschwärzt. Ist nun wirklich die Auferstehung Christi eine Thatsache, sind sein Tod und seine Auferstehung die Centralthat-sachen der Weltgeschichte, als welche wir sie oben gefunden haben, und hatte Jesus Recht, sich als den Messias und sein ganzes Werk als die Erfüllung von Gesetz und Propheten zu erklären: so werden wir es vollkommen natürlich und Gott geziemend fin-den, daß die vorbereitende Offenbarung gerade jene Thatsachen am reichlichsten und genauesten vorbildete und weissagte, sowie Jesus und Paulus ganz vorzüglich bestrebt sind, eben diese Grundthat-sachen in ihrer göttlichen Nothwendigkeit aus dem weissagenden Worte des A. Testaments zu begründen (Luc. 24, 25—27. 44—46. 1 Cor. 15, 3. 4.). Denn das Höchste ist dem natürlichen Verstand das Dunkelste. Das war ja der größte Anstoß, welchen selbst die Jünger Jesu bis ans Ende seines Lebens nicht zu überwinden vermochten (vgl. Matth. 16, 15—25. Luc. 18, 31—34.), daß der gesalbte Knecht Gottes, der Träger des vollkommenen Lebens, der Inhaber der göttlichen Kräfte unterliegen, leiden und sterben sollte; das Kreuz Christi war und ist den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit (1 Cor. 1, 20.). Und ebenso ist die Auf-erstehung, ein Leben, ein wirkliches, volles Leben und Herrschen nach dem Tode etwas dem natürlichen Sinne völlig Unfaßbares, was jüdische Sadducäer, atheniſche Philosophen und Etliche in der Handelsstadt Corinth von Alters her geleugnet haben (Matth. 22, 23 ff. Apgsch. 17, 18. 32. 1 Cor. 15, 12.). Wir verstehen und

verehren daher dankbar die pädagogische Weisheit und väterliche Fürsorge Gottes, welche Kreuz und Auferstehung im Alten und im Neuen Testament so fest verbrieft und versiegelt hat.

So ergeben sich aus Jes. 53. die beiden oben namhaft gemachten Sätze wirklich: 1) Es ist zwischen dem Alten und Neuen Testament ein übermenschlich geordneter Zusammenhang, der Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung; das Alte und Neue Testament bilden ein organisches Ganze, wo ein Theil den andern trägt, voraussetzt, beweist. 2) Eben daher ist auch im Alten Testament übernatürliche Offenbarung. Schon die Messiasidee überhaupt kann nur hieraus erklärt werden. Kein heidnisches Volk hat eine solche Idee producirt. Die besten griechischen und römischen Männer, ein Cato oder Tacitus, haben beim Dahinsinken ihres Volks und seiner höchsten Güter Groll, Schmerz, Verzweiflung im Herzen getragen, keine Hoffnung. Die Heiden sind die, welche keine Hoffnung haben, weil sie ohne Gott in der Welt sind (1 Theß. 4, 13. Eph. 2, 12.). Die göttliche Paradoxie aber, daß nun der Messias, der Weltretter, selber rettungslos sein, auf's Schmählichste unterliegen und erst nach dem Tode sein Werk eigentlich hinausführen soll, fällt vollends schlechthin unter das Wort: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz aufgestiegen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, das hat uns Gott geoffenbaret (enthüllt) durch seinen Geist (1 Cor. 2, 9. 10.). In dieser Beziehung ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß die Weissagung des 53. Kapitels, die jedenfalls nicht post eventum geschah, nicht weniger speziell und wunderbar ist als z. B. die Nennung des Kores, und daß hiemit für den, der auch hier consequent denken will, ein, wenn nicht der Hauptgrund gegen die Aechtheit von Jes. 40—66. beseitigt ist. So dient Jes. 53. auch noch andern speciellen Weissagungen zum Schilde.

Durch den übernatürlichen Charakter unserer Weissagung ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß sie ihre Vermittlungen und Vorstufen hat. Alles, was Gott in der Welt thut, geschieht auf ebenso wohlvermittelte als unmittelbar göttliche Weise. So auch

hier. Es ist dem regressiven Gang unserer Untersuchung entsprechend, hiebei einen Augenblick zu verweilen und die Voraussetzungen anzudeuten, welche die Weissagung vom Leiden und Opfertode des Knechtes Jehovas in der alttestamentlichen Geschichte und Offenbarung hat. Dadurch werden wir noch zu vollerem und freierem Verständniß derselben gelangen und sie als ein Licht erkennen, das nicht nur vorwärts in's Neue Testament hinein, sondern auch rückwärts in's Alte seine Strahlen wirft.

Daß jetzt der Prophet und nicht mehr der König messianischer Typus wird, erklärt sich, wie schon vorläufig angedeutet wurde, treffend aus dem Verhältniß Jesajas zu Hiskia, wie dasselbe Jes. 36—39. geschildert ist. Diese historischen Kapitel sind in dem planmäßig geordneten Buche sehr sinnvoll an diese Stelle gerückt. Sie bilden einerseits den erfüllungsmäßigen Abschluß der früheren Weissagungen, andererseits, namentlich Kap. 39., die geschichtliche Einleitung zu den folgenden. So lange Hiskia auf Jesajas Wort hörte, so lange König und Prophet mit einander eins waren (37, 2 ff. 38, 4 ff.), ging Alles wohl. Als aber Hiskia, obgleich er für Stadt und Reich, wie für sein eigenes Leben die Wunderhülfe Jehovas erfahren hatte, vor den babylonischen Gesandten statt seines Gottes, seiner Schätze und Waffen, also seiner weltlichen Macht sich rühmt, da mußte Jesaja ihm entgegentreten und die babylonische Gefangenschaft ankündigen (Kap. 39.). Jetzt zog sich der Prophet, der unter Ahas (Kap. 7.) und unter Hiskia so bedeutungsvoll in's öffentliche Leben eingegriffen hatte, aus demselben zurück. Er hatte die Zerstörung Samaria's und die Wegführung der zehn Stämme nach Assyrien erlebt; Jerusalem und Juda war von den Assyrern unter Sanherib wunderbar errettet worden; aber nun wußte Jesaja, daß auch das südliche Reich, daß auch der Tempel und das davidische Haus unwiederbringlich durch die babylonische Macht dahinsinken werde (vergl. Mich. 3, 12. 4, 9. 10.). Das mußte seine Seele mit dem tiefsten Schmerz erfüllen. Soll denn Gottes Volk ganz und gar den Heiden unterliegen? soll Gottes Werk in der Welt untergehen? Auf solche bange Fragen, die er im Namen seines Volkes und als

dessen Repräsentant vor Gott brachte, erhielt Jesaja die göttliche Antwort in den Weissagungen Kap. 40—66., die man mit Recht das Evangelium des Alten Bundes genannt hat, und von denen wir nun verstehen, warum sie mit den Worten beginnen: Tröstet, tröstet mein Volk!

Es ist Gottes würdig, den Trost so frühe schon zu geben, weil es von jetzt an mit Juda unaufhaltsam dem Ende zugeht, damit die Gläubigen an Gott und seiner Sache nicht irre werden. So sagt Jesus zu seinen Jüngern, indem er ihnen den Haß der Welt in Aussicht stellt: Solches habe ich zu euch geredet, daß ihr euch nicht ärgert, — auf daß, wenn die Zeit kommen wird, ihr daran gedenket, daß ich's euch gesagt habe. Und in Bezug auf seinen Hingang: Nun hab' ich's euch gesagt, ehe es geschieht, auf daß, wenn es geschehen wird, ihr glaubet. (Joh. 16, 1. 4. 14, 29. vgl. 13, 19.) Auch unser Prophet selbst legt bekanntlich eben hierauf, namentlich in dem ersten, auf Kores bezüglichen Theil (K. 40—48.) wiederholten und besondern Nachdruck. Ich verkündige Neues, spricht der Herr 42, 9.; ehe es aufwächst, lasse ich es euch hören. Und 48, 5.: Ich sagte es dir an vorlängst; ehe es kam, that ich dir's kund, auf daß du nicht sagen mögest: mein Götze hat es gethan. Vgl. 41, 21 ff. u. ö. Rudolf Stier bemerkt hierüber: „Die Gegner bemühen sich umsonst, bewußt oder unbewußt, hier möglichst mit falscher Auslegung im Einzelnen zu schwächen oder das Ganze in den Hintergrund zu schieben: klar und gewaltig steht es da, daß der Prophet lange zuvor geweissagt haben will, was er schildert. Gerade hier zuerst, wo die Weissagung so auffallend, wie bisher noch nicht, hervorbricht, ist auch diese Berufung darauf am Platz."

Der Trost, den Jesaja für sein Volk empfing, war zunächst dieser, daß ein neuer Weltherrscher, Kores, aufstehen, die babylonische Macht vernichten und Israel, welches auch in der Verwerfung Jehovas auserwählter Knecht bleibt und seinen Heilsberuf für die Völkerwelt behält, aus der Gefangenschaft befreien soll. Aber damit ist ja nur die äußere Herstellung gegeben, noch nicht die innere und wesentliche, noch nicht die Wegschaffung der Un-

treue und Sünde, welche das Exil veranlaßt hat. Diese höhere Hilfe kann natürlich nicht von Außen kommen, sie muß im Volke selbst, gerade sofern es der Knecht Jehovas ist, entspringen. Aber wo ist nun dieser Punkt in Israel, von dem die eigentliche Rettung und Erlösung ausgehen kann? wo ist das Israel in Israel? wo ist der wahre Knecht Jehovas? Im Königshaus kann er zunächst nicht liegen, denn unter dem erschütternden Eindruck, daß auch einem Hiskia sein Königsglanz zum Fallstrick wurde, sind ja diese Weissagungen empfangen, und überhaupt bedarf es hier innerlicherer, geistigerer Mittel, als die sind, über welche das Königthum als solches zu gebieten hat. Der Prophet ist dem König als Vertreter der Sache Gottes entgegengetreten, der Prophet steht überhaupt dem Geiste Gottes offen; im Propheten ist dem Herrn der Knecht gegeben, dessen er sich zur Erneuerung des Volkes bedienen kann.

Aber was der Prophet bei diesem seinem Dienste von dem widerspenstigen Volk und der ungöttlich gesinnten Obrigkeit zu erwarten hat, auch das konnte Jesaja wohl wissen. Es ist aus Erfahrung geredet, wenn er den Knecht Jehovas 49, 7. die Verachtung von Jedermann, den Abscheu des heidnisch, goi, gewordenen Volks und in ironischem Gegensatz zu „Knecht Jehovas" den Knecht der Tyrannen nennt. Seit den Tagen Elias, wo die abgöttische Isebel die Propheten Jehovas zu Hunderten hinschlachten ließ (1 Kön. 18, 4. 19, 10.), hatten die Propheten je und je Verfolgung und Schmach zu tragen. Jesaja selbst war von Anfang an zum Dienst unter einem immer mehr der Verstockung entgegenreifenden Volke berufen worden (6, 9 f.); später erfuhr er die Widerspenstigkeit des Volks auf schmerzliche Weise (30, 8 ff.). Unter Ahas, dem er so ernst entgegentreten mußte, war er ohne Zweifel auch von oben her nicht wohl angesehen; vielleicht stand er eben jetzt wieder unter äußerem Druck und soll bekanntlich unter Manasse den Märtyrertod gestorben sein. Die schwersten Prophetenerfahrungen hatte Jeremia zu machen, so daß man in neuerer Zeit auf den Einfall gekommen ist, ihn für den Knecht Jehovas zu erklären; und

allerdings eines der ausgeprägtesten Vorbilder Christi ist er gewesen.

Daß der Träger der Sache Gottes in der ungöttlichen Welt von dieser zu leiden hat, daß Verfolgung und Schmach von dem Weg der Knechte Jehovas unzertrennlich ist, das hatte auch schon David reichlich erfahren und in seinen Psalmen ausgesprochen. Einige der davidischen Leidenspsalmen, die man mit Recht als typisch-messianisch zu betrachten pflegt, bilden daher die nächste Vorstufe unserer Weissagung, und aus der Bekanntschaft mit ihnen ist bei Jesaja die Empfänglichkeit für so hohe Offenbarungen zu erklären. Das Leiden des gerechten Gottesknechtes, welcher Angesichts der ihn verfolgenden widergöttlichen Welt seine Hoffnung geduldig auf den Herrn setzt und schließlich auch seine Hilfe erfährt, ist bekanntlich im 22., auch im 69. und andern Psalmen geschildert. Im 40. Psalm tritt ein neuer Aufschluß hinzu, welcher dem heiligen Sänger in der tiefsten Noth zu Theil geworden ist, und den er nun in einem „neuen Liede" ausspricht. Das Leiden des Gerechten ist hier bereits auf eine sehr merkwürdige Weise mit der Opferidee in Verbindung gebracht und gezeigt, daß das eigentliche, Gott wohlgefällige Opfer in dem menschlichen Selbstopfer, der willigen und völligen Selbsthingabe des Menschen an Gott bestehe (vgl. Ps. 51, 18. 19.). Im 16. Psalm tritt in nicht minder auffallender Weise die klare Zuversicht hervor, daß Grab und Todtenreich über den, der mit Jehova in wesentlicher Lebensgemeinschaft steht, keine Macht haben; denn ein solcher ist auf dem Wege des Lebens, der zu ewigen Wonnen vor Gottes Angesicht führt (vgl. Ps. 49, 16.). Endlich darf auch noch an den direkt messianischen 110. Psalm erinnert werden, wo der Messias als ein neuer Melchisedek geschaut ist, welcher Priesterthum und Königthum in sich vereinigt und damit das innerhalb des Alten Bundes Mögliche spezifisch überschreitet, weil ja hier Priesterthum und Königthum so wenig in Einer Person vereinigt sein können, als die Stämme Juda und Levi Einer sind (Hebr. 7, 11—14.).

Das sind die Vorstufen unserer Weissagung, die wir nicht weiter zurückverfolgen wollen. Sonst wäre z. B. daran zu erinnern,

daß Pſ. 40. und 51. ſelbſt wieder ein feſtgewurzeltes, Jahrhunderte langes Beſtehen des Opferinſtituts in ſeinen verſchiedenen Zweigen (Pſ. 40, 7.) vorausſetzen, weil außerdem ſchwerlich in dieſer Weiſe von den äußeren Thieropfern zum innerlichen Selbſtopfer des Menſchen fortgeſchritten werden könnte. Im Deuteronomium z. B. iſt wohl von der Beſchneidung des Herzens die Rede (10, 16. 30, 6.), weil die äußere Beſchneidung ſchon ſeit Abraham beſtand, aber noch nicht vom innerlichen Opfer.

Je genauer wir nun aber jene Vorſtufen im Pſalter mit unſerer Weiſſagung vergleichen, deſto deutlicher ſpringt es in die Augen, wie groß der Fortſchritt der letzteren über jene hinaus iſt, welch eine hohe, neue Offenbarung wir vor uns haben. Die vier Hauptpunkte, auf die es hiebei ankommt, und welche die eigenthümliche Bedeutung unſerer Weiſſagung ausmachen, entſprechen gerade jenen viererlei Pſalmen. 1) Während David ſeine Sündigkeit ausdrücklich und ſtark hervorhebt (Pſ. 69, 6. vgl. 40, 13.), wird dagegen der Knecht Jehovas ausdrücklich als ſündlos, mithin als der Gerechte im abſoluten Sinn, bezeichnet (V. 9. 11.). Denn die Worte dürfen hier nicht abgeſchwächt und nur in dem relativen Sinne genommen werden, daß derſelbe kein todeswürdiges Verbrechen begangen habe, weil nur in der vollen, eigenen Unſchuld die Möglichkeit gegeben iſt, ſühnend für Andere einzutreten. Es gehört zur Elementarlehre vom Opfer, daß daſſelbe fehllos ſein muß. 2) Im 40. und 51. Pſalm wird das Selbſtopfer des Menſchen noch nicht in den Tod als ſolchen geſetzt, ſondern zunächſt in die innerliche Hingabe an Gott, in das Willensopfer des Gehorſams (vgl. 1 Sam. 15, 22.), und daher iſt auch von einer ſühnenden Kraft dieſes Opfers noch nicht die Rede. Vom Knechte Jehovas dagegen wird ein ſühnender Opfertod mit der größten Beſtimmtheit geweiſſagt. Das iſt ein ungeheurer Gedanke, zumal auf dem Boden des Alten Teſtaments, wo ja Menſchenopfer ausdrücklich verboten waren. 3) Im 16. Pſalm wird Errettung vom Tod und weſentliches Leben gehofft, aber in ſolchen Ausdrücken, daß immer wieder die Frage entſtehen kann, ob nicht, wie hier ſelbſt Hengſtenberg annimmt, zunächſt eine Rettung aus Todes-

gefahr gemeint sei. Vom Knecht Jehovas dagegen ist V. 10—12. deutlich Leben, gesättigtes Dasein, Wirken, Herrschen nach dem Tode als Lohn für sein Opfer geweissagt. Auch dieß führt weit über den alttestamentlichen Standpunkt hinaus; es steht auf der Linie der hohen, messianischen Verheißung, Jes. 25, 8.: der Herr Jehova vernichtet den Tod auf ewig und wischt die Thränen von jeglichem Antlitz. 4) Im 110. Psalm ist die Grundidee des Knechtes Jehovas, daß er Prophet ist, nicht enthalten, und Priesterthum und Königthum erscheinen nur in Herrlichkeit, vgl. Hebr. 7. Dagegen Jes. 53. ist es der Prophet, welcher zugleich als Priester und König erscheint, und zwar so, daß sich hierin der Weg von unscheinbarem Prophetenwirken durch die tiefste Niedrigkeit und Schmach des Opfertodes zur Herrlichkeit und Herrschaft darstellt. Das Priesterthum ist in V. 10.; das Königthum in V. 12. unzweideutig enthalten. Die Ausdrücke und Bilder sind alttestamentlich und eben hierin voll Naturwahrheit und poetischer Lebensfrische; die Gedanken sind klar und erweisen sich als das Evangelium, das Neue Testament im Alten. Denn eine Persönlichkeit, welche auf diese Weise die drei theokratischen Aemter in sich vereinigt, ist, wie schon erinnert, die spezifische Durchbrechung des Alten Bundes; sie ist nirgends zu finden als in Jesu Christo, in ihm aber auch in vollkommenster Erfüllung.

Man vergleiche die schönen Worte von Nitzsch[26]: „Es ist in den Propheten die Vorstellung lebendig geworden: es muß einen Menschen geben, der die Religion selber ist, einen Diener Gottes, dessen Leben ganz erbaulich, ein vollkommener lebendiger Gottesdienst ist, so daß er entsündigen kann, die durch seine Erscheinung überwältigt werden, die an ihn glauben. Dieser Knecht, diese vollkommene Religion muß einmal kommen. Und das Leiden, das er leidet, kann kein gemeines für sich selbst, sondern muß ein heiliges für die Brüder sein. Gott, der ihn in die Welt hat eintreten lassen, hat ihn auch dazu bestimmt. Das ist die Bedeutung des Alten Test. für die christliche Erkenntniß, daß wir in ihm die Idee von dem leidenden Knechte Gottes, wie die von dem

Helden, dem Herzog, dessen Herrlichkeit uns aufgehen, sichtbar werden soll, vorgebildet finden."

An diesen Gesichtspunkten scheitert jede rationalistische Abschwächung und Entleerung unseres Kapitels. Der Unglaube erweist sich hier als Unverstand. Kann aber eine solche Weissagung nur auf übernatürliche Offenbarung zurückgeführt werden, so lassen uns die Propheten über die Art und Weise, wie solche Offenbarung geschah, nicht im Unklaren. Indem wir hiezu übergehen, bemerken wir schließlich, daß Jes. 53. keineswegs allein steht, sondern nur als ein schlagendes Beispiel von uns gewählt worden ist. Wir erinnern außerdem an Jes. 49., wo mit einer im A. T. einzig dastehenden, an Röm. 11. erinnernden Deutlichkeit der Gang des Reiches Gottes von Israel zu den Heiden und wieder zu Israel zurück geweissagt ist, an Jes. 7, 14. 9, 5. 6. Joel 3, 1. 2. Hos. 3, 4. 5. Micha 5, 1. Jer. 31, 31 ff. Ezech. 36, 25 ff. Sach. 3. und 6, 13. und Anderes.

7. Die Propheten und ihre Offenbarungen.

Wir denken nur dann rationell, wenn wir nicht rationalistisch denken. Dieß ist das Resultat unserer bisherigen Betrachtung. Denn die factisch vorhandene Weissagung können wir gleich den Wundern nach logischen Gesetzen nicht anders erklären, als durch Zurückgehen auf überkreatürliche Causalität, auf wirkliche Offenbarung eines persönlich lebendigen Gottes. Damit stimmt nun vollkommen zusammen, was uns die Propheten selbst über die Art und Weise berichten, wie ihre Weissagungen entstanden sind. Der Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache wird durch die geschichtliche Bezeugung der letzteren selbst bestätigt.

Die Kritik hat uns, wie bereits an einer frühern Stelle angedeutet wurde, auch hier noch eine schöne Anzahl von Schriftdenkmalen unangetastet gelassen. Sie erkennt die Schriften des Joel, Amos, Hosea, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, Jeremia, Ezechiel, Haggai, Maleachi, sowie einen großen Theil des

Jesaja und Sacharja als wirklich von den Verfassern herrührend an, unter deren Namen sie überliefert sind. Gewisse Theile Jesajas, insbesondere Kap. 40—66., werden in spätere Zeit herab, die letzten Kapitel Sacharjas umgekehrt in frühere Zeit hinaufgerückt. Ueber das Zeitalter des kleinen Obadja sind die Meinungen sehr getheilt. Am weitesten herab in die nachexilische Zeit werden von vielen Kritikern Jona und Daniel gesetzt. Für die Aechtheit des letztern bin ich in einer eigenen Schrift aufgetreten; in der gegenwärtigen argumentire ich nur aus allgemein Anerkanntem.

Die Propheten nennen ihre Aufzeichnungen Gesichte und wollen sie damit als übernatürliche Offenbarungen bezeichnen (Jes. 1, 1. 2, 1. Am. 1, 1. 7, 1. Sach. 2, 1. 5. 3, 1. vgl. 2 Cor. 12, 1.). Diese sind in verschiedener Weise vermittelt, indem die göttliche Offenbarung auch hier einen Reichthum von Formen und Stufen entfaltet. Das Gemeinsame aller aber ist, daß die Propheten, die spätesten wie die frühesten, das Bewußtsein aussprechen, Gott selbst sei es, dessen Wort an sie und durch sie ergehe. Dieß liegt nicht nur in den immer wiederkehrenden Formeln: Das Wort des Herrn geschah zu oder durch Joel ꝛc. (Joel 1, 1. Jer. 1, 4. 11. 13. Ezech. 1, 3. Sach. 1, 1. Mal. 1, 1.), So spricht der Herr, Spruch Jehovas, und in so feierlichen Bekräftigungen wie: Denn der Mund des Herrn Zebaoth hat es geredet (Mich. 4, 4. Jes. 1, 20. 34, 16.); sondern es wird auch ausdrücklich bezeugt, z. B. Hos. 12, 10. 11.: Ich aber, Jehova, bin dein Gott von Aegyptenland her, — und rede zu den Propheten, und ich bin es, der der Offenbarung viel macht und durch die Propheten in Gleichnissen spricht. Am. 3, 7: Denn Nichts thut der Herr Jehova, er habe denn sein Geheimniß geoffenbaret seinen Knechten, den Propheten. Noch deutlicher tritt dieß Grundbewußtsein der ächten Propheten vom Wesen ihres Berufes in's Licht durch den Gegensatz gegen die falschen Propheten. Denn, sagt Jeremia (29, 8. 9. vgl. 27, 15.), so spricht der Herr Zebaoth, der Gott Israels: Lasset euch nicht täuschen von euren Propheten, welche unter euch sind, und von euren Wahrsagern und höret nicht auf eure Träume, welche ihr träumet; denn

mit Lüge prophezeihen sie euch in meinem Namen, ich habe sie nicht gesandt, spricht der Herr. (Jer. 29, 8. 9. 27, 15.). Und 14, 14 f.: Und der Herr sprach zu mir: Lügen prophezeien die Propheten in meinem Namen, ich habe sie nicht gesandt, noch sie entboten, noch zu ihnen geredet; Lügengesichte und Wahrsagerei und Nichtigkeit und Trug ihrer Herzen prophezeien sie euch. Darum so spricht der Herr über die Propheten, die in meinem Namen prophezeien, da ich doch sie nicht gesandt, und die da sprechen: Schwert und Hunger wird nicht in dieß Land kommen: durch das Schwert und durch den Hunger sollen umkommen selbige Propheten.

Näher beschreiben die Propheten die göttliche Offenbarung so, daß wir darin zweierlei unmöglich verkennen können: 1) Es sind außerordentliche, ihnen selbst in der Regel unwillkürlich begegnende Erlebnisse, die sie einfach als Thatsachen ihrer Erfahrung erzählen. 2) In der Art und Weise dieser Offenbarungen prägt sich der alttestamentliche Charakter im Unterschied vom neutestamentlichen sehr bestimmt aus. Diese beiden Eigenthümlichkeiten sind ein unmittelbares Selbstzeugniß für die innere Wahrheit der Angaben der Propheten. Der Geist Gottes ist hier noch nicht zu jener ruhigen Einwohnung in den Menschen gekommen, wie im Neuen Bunde. Auch bei den Aposteln giebt es außer dem gewöhnlichen, dauernden Geistesbesitz, wie wir oben bei Paulus gesehen haben, noch besondere Visionen und Inspirationen; aber sie werden nicht unmittelbar hervorgesprochen, sondern dogmatisch verarbeitet und in den ruhigen Fluß der epistolischen Darstellung aufgenommen. Nur die Apokalypse macht hievon eine Ausnahme, tritt aber auch nicht in der Weise der gewöhnlichen Propheten auf, sondern läßt sich bloß mit Daniel vergleichen. Die Propheten des Alten Bundes reden zum Unterschied von den Aposteln in unmittelbarer Begeisterung und daher auch in dichterischem Schwung, in Bildern und Gleichnissen, wie wir vorhin aus Hos. 12, 11. vernahmen. Sie beschreiben den prophetischen Zustand als ein gewaltiges, oft selbst gewaltsames Ergriffenwerden des menschlichen Geistes vom göttlichen. So sehr kommt ihnen die Offenbarung, obwohl sie von innen heraus im Geiste geschieht, doch von außen und oben als

ein Uebernatürliches, nicht in ihnen selbst Entsprungenes, daß sie statt des Ausdruckes: der Geist Jehovas, öfter sagen: die Hand Jehovas — die von außen her mächtig packende — kam über mich, ergriff, überfiel mich (Jes. 8, 11. Jer. 15, 17. Ezech. 1, 3. 3, 22. 14. 37, 1. 8, 1. vgl. 11, 5.). Der Prophet wird, indem der Geist Gottes über ihn geräth, plötzlich und vorübergehend in einen andern Mann verwandelt (1 Sam. 10, 6. vgl. V. 10—13.). Dieß kann, um hier von den außerbiblischen Analogieen abzusehen,[27]) auch auf der niedrigeren Stufe einer, wenn ich so sagen darf, sinnlichen Ekstase, eines vorherrschend leiblich vermittelten und sich äußernden, etwa dem Rausche (vgl. Apgsch. 2, 13. Eph. 5, 18) vergleichbaren Paroxysmus geschehen, wie bei Saul und seinen Boten, als sie David aus Samuels Prophetenschule holen wollten (1 Sam. 19, 20—24.). Da ist dann nicht der Geist Jehovas als solcher die wirksame Potenz, sondern der Geist Elohims, welcher die ganze Natur und insbesondere alle beseelten Wesen als die innerlich belebende Kraft durchdringt (vgl. 1 Mos. 1, 2. Ps. 104, 30.) und daher solche außerordentliche Steigerungen und Anschwellungen des leiblich bedingten Seelenlebens unschwer hervorrufen kann. Die eigentlichen Propheten aber sind sich bewußt, im Dienst Jehovas zu stehen und seine Offenbarungsorgane zur Fortführung seines Heilswerkes auf Erden zu sein, so daß hier der Elohimsgeist, der auch bei ihnen den ekstatischen Zustand begründet, in den Dienst der höheren Sphäre, des Gnadenreiches, getreten, als Geist Jehovas sich offenbart in Aufschlüssen über das, was „der Herr Jehova thut." Aber das plötzliche und unwillkürliche Ergriffenwerden ist auch hier dasselbe. Amos wird um seiner Gerichtsweissagungen über Jerobeam II willen von dem Priester Amazia als Aufrührer verklagt und in sein Vaterland Juda zurückgewiesen. Er kann seinem Gegner erwiedern, nicht mit ihm, sondern mit Jehova haben es die Widersacher zu thun; er habe ursprünglich weder Prophetengabe und Prophetenberuf in sich verspürt, noch eine Prophetenschule durchgemacht, sondern er sei ein schlichter Hirte gewesen: „aber es nahm mich Jehova hinter der Heerde weg, und es sprach Jehova zu mir: gehe hin, weissage meinem Volk

Israel!“ (Am. 7, 10 ff.). Derjenige Prophet, in welchem der Unterschied des natürlichen Wesens und Willens und des übernatürlichen Berufs am einschneidendsten hervortritt und bis zum Gegensatz sich steigert, ist bekanntlich Jeremia. Schon bei seiner Berufung macht er Einwendungen (1, 6.), die der Herr erst überwinden muß. Als er später mit dem Priester Pashur in einen ähnlichen Conflict geräth, wie Amos mit Amazia, und in Folge dessen in den Stock gelegt wird (Kap. 20.), so verflucht er den Tag seiner Geburt (V. 14 ff.). Denn das Wort des Herrn, das er zu verkünden hat und das Nichts als Verderben weissagt, gereicht ihm alltäglich zu Schmach und Schrecken, indem die Einen ihn lästern und verklagen, die Andern, seine Freunde, ihn zu verführen und von der Strenge seiner Reden abzubringen suchen. Allein, sagt er, du hast mich überredet, Jehova, und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen. Und sprach ich: Ich will Seiner nicht mehr gedenken und nicht mehr reden in Seinem Namen, so war es in meinem Herzen wie brennend Feuer, in meinen Gebeinen verschlossen, und ich ward müde es auszuhalten und vermocht' es nicht mehr.

Hier erkennen wir zugleich, daß bei aller Uebernatürlichkeit der prophetischen Berufung, ja bei allem Widerstreben des Naturmenschen gegen die ihn erfassende Macht des Geistes die Inspiration doch keineswegs unethisch, die menschliche Freiheit und Persönlichkeit zerstörend auftritt. Im Gegentheil. Es werden dadurch die tiefsten Gaben der menschlichen Natur erst recht entbunden und entfaltet. Die Propheten sind zugleich Dichter und Helden erster Größe; es sind nicht Maschinen oder Sclaven. Jeremia sagt nicht: Du hast mich gezwungen, sondern: Du hast mich überredet. Wie wir auf dem geistigen Gebiete sehen, daß jeder Prophet seine und seiner Zeit Eigenthümlichkeit in Empfindungsweise, Styl, Darstellung, Bilderkreis ꝛc. in charakteristischem Unterschied von allen anderen ausprägt, so erkennen wir auch auf dem sittlichen Gebiete, daß durch die gewaltige Einwirkung des göttlichen Geistes Gewissen und Freiheit nicht unterdrückt, sondern erst recht in Bewegung gesetzt werden. Wie überall im Reiche Gottes, so

ist auch hier mit der höhern Gabe zugleich eine höhere Aufgabe gesetzt. Wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert. Da galt es Ueberwindung von Fleisch und Blut, glaubensmuthiges Festhalten an Gott einer widerstrebenden Welt gegenüber, völlige Hingabe der eigenen Wünsche und Gedanken, Treue und Gehorsam bis in den Tod. Denn die außerordentliche Geistesausrüstung befähigt und verpflichtet auch zu außerordentlichen Kämpfen, indem die Propheten ihrem ganzen Volk und ihrer ganzen Zeit gegenübertreten müssen. Und Jehova, erzählt Jeremia 1, 9 f. 18 f., streckte seine Hand aus und rührete an meinen Mund, und Jehova sprach zu mir: Siehe, ich gebe meine Worte in deinen Mund; schaue, ich setze dich heute über die Königreiche, daß du ausreißen, zerbrechen, zerstören und verderben sollst, bauen und pflanzen. Und Ich, siehe ich mache dich heute zur festen Stadt und zur eisernen Säule und zur ehernen Mauer wider das ganze Land, die Könige von Juda, seine Obersten, seine Priester und das Volk des Landes, und sie werden wider dich streiten, aber Nichts vermögen gegen dich; denn mit dir bin Ich, spricht Jehova, dir zu helfen. Vgl. Jes. 6, 8 ff. Ezech. 2, 3 ff. 3, 4 ff. 11 ff. Der Prophet ist also der Vertreter Gottes auf Erden, dessen Wort schöpferische Kraft hat zur Zerstörung wie zum Aufbau des Gottesvolkes und der Weltreiche. Nur in der wirklichen Kraft des lebendigen Gottes kann er der ganzen Welt gegenübertreten; ohne das Bewußtsein unmittelbaren, göttlichen Auftrags wäre ein solcher, gegen das eigene natürliche Wollen und Wünschen gehender Riesenkampf unmöglich. Hier kommt es dann auch zu den im höchsten Sinne des Wortes tragischen Conflikten der Weltgeschichte, indem Jerusalem mit seinem gottgesetzten Priesterthum und Königthum zur Prophetenmörderin wird (Matth. 23, 37.). „Ganz in derselben Weise, sagt J. P. Lange[28], wie jeder Mensch von der göttlichen Erwählung (vgl. Jer. 1, 8. Gal. 1, 15.) gesetzt ist als ein einziges Individuum, ist ihm ein einziges Geschick beschieden. Und da das Geschick die Bestimmung hat, den Menschen in seiner Natürlichkeit zu zermalmen und ein Wesen des Geistes aus ihm zu machen, ihn in seiner isolirten Einzelheit aufzuheben und der Menschheit

einzuverleiben, und ihm durch ein besonderes Unterliegen in seinem Geschlecht seine besondere Macht in seinem Geschlecht zu bereiten, so wird auch das lebensreichere Individuum allemal sein leidreicheres Geschick haben. Dem Gewicht seiner Einzigkeit wird das Gewicht seines einzigen Geschickes gemäß sein. Daher ist denn auch Christus der Verordnete Gottes vor allen andern Menschen auf Erden. Und eben daher sind auch für die Auserwählten der Liebe Gottes die auserwählten schweren Geschicke aufgehoben." So erkennen wir auch hier wieder, wie sich in dem jesajanischen Bilde des Knechtes Jehovas Wesen und Geschichte der Prophetie zusammenfaßt. Daß aber dieß Bild noch weit hinausgeht über die bloße Idee des tragischen Geschicks und sich zu der des schuldlosen und stellvertretenden Opfertodes und im Zusammenhang hiemit zu der Weissagung des Lebens und Herrschens nach dem Tod erhebt, darin — dieß wird hier noch klarer — erweist es sich selbst als göttliche, übergeschichtliche Prophetie. In jene allgemeinere Idee aber fügt sich auch weiter die oben besprochene Geduld ein, welche Paulus als Apostelzeichen anführt, sowie alles das, was er und die andern Apostel von den Trübsalen und Leiden „Christi" lehren, durch welche wir in's Reich Gottes eingehen müssen.

Ist durch diese Bemerkungen ein Mißverständniß abgewendet, welches man dem Supranaturalismus immer wieder anhängt, als werde durch denselben das sittliche oder vernünftige Wesen des Menschen verletzt, während es doch in Wahrheit befreit und gesteigert wird: so kehren wir nun zu unserm Thema zurück, bei welchem es sich gerade um Hervorhebung und Geltendmachung des supranaturalen Elements handelt. Wenn alle Propheten ihre sämmtlichen Weissagungen auf göttliche Offenbarung zurückführen, so daß wir also an von Zeit zu Zeit sich wiederholende Inspirationen bei ihnen zu denken veranlaßt sind, so haben die drei großen Propheten, Jesaja, Jeremia und Ezechiel, vor den übrigen noch dieß voraus, daß sie uns ihre Berufung durch eine grundlegende Vision berichten. Diese drei Visionen, Jes. 6., Jer. 1., Ezech. 1—3., sind unter sich ebenso verschieden als verwandt; jede trägt wieder ein vollkommen originales Gepräge. Und wer sie, jede für sich

und dann vergleichend alle zusammen mit offenem Auge liest, der wird auch hier den Eindruck von geistigen Thatsachen und Realitäten bekommen, welche für sich selber sprechen, so seltsam Manches, namentlich bei Ezechiel, auf den ersten oder auch noch auf den zweiten Blick uns anmuthen mag. Auf die Berufung Jeremias ist schon wiederholt hingewiesen; wir fassen daher Jes. 6. noch etwas näher in's Auge. Der Umstand, daß dies Kapitel nicht an der Spitze des Buches steht, darf uns nicht abhalten, hier die Inauguralvision Jesajas zu erkennen. Der Prophet erhält (V. 9. 10.) den schweren Auftrag, durch seine Wirksamkeit vollends zur Verstockung des Volks beizutragen. Damit aber kann er sein Buch nicht beginnen, sondern muß dieß Gericht vorher Kap. 1—5. motiviren und durch Verheißung (vgl. 6, 13.) temperiren.

Jesaja schaut den Herrn auf einem hohen und erhabenen Thron im Allerheiligsten des Tempels, von Seraphim umgeben, welche den Wesenseindruck dieser Erscheinung in den Worten aussprechen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth; voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit. Wie am Sinai, erbeben die Grundfesten, und Rauch umhüllt die majestätische Erscheinung. Jesaja empfindet voll und tief den Eindruck der Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes; er bebt davor zurück und spürt im Innersten, daß der Sünder Angesichts des dreimal Heiligen sterben muß, wie das Volk am Sinai dasselbe empfand (2 Mos. 20, 18. 19.). Wehe mir, spricht er, ich vergehe; denn ein Mann von unreinen Lippen bin ich, und unter einem Volk von unreinen Lippen wohn' ich, und den König, den Herrn Zebaoth, haben meine Augen gesehen. Aber der Prophet wird entsündigt, indem einer der Seraphim mit einer glühenden Kohle vom Altar seinen Mund anrührt mit den Worten: Siehe, dieß hat deine Lippen berührt, und gewichen ist deine Schuld und deine Sünde versöhnet. Darauf vernimmt Jesaja die fragende Stimme Gottes: Wen soll ich senden, und wer will uns hingehen? Er antwortet: Hier bin ich, sende mich! und empfängt nun seinen bestimmteren Auftrag.

Bei diesem einfach erhabenen Vorgang ist vor Allem darauf

aufmerksam zu machen, daß die wunderbare Gottes- und Engelserscheinung verbunden ist mit den gesundesten, religiös sittlichen Empfindungen, Worten und Handlungen. Wir haben hier dieselben Grundelemente vor uns, auf welchen bis zu dieser Stunde das innere Leben jedes Christen beruht: Gottes Heiligkeit, des Menschen Sünde, die göttliche Versöhnung. Jeder Christ fühlt sich dem Jesaja grundverwandt, wenn derselbe die Majestät des heiligen Gottes als todbringend für den Sünder empfindet, wenn er nur als Entsündigter ein Werkzeug Gottes sein zu können sich bewußt ist, und wenn er dann nach empfangener Versöhnung frei und freudig sich Gott zum Dienste darbietet. So ist hier nichts Fremdes und Dunkles für uns; es ist Fleisch von unserm Fleisch und Geist von unserm Geist. Wir sehen, wie auch hier das Wunder die sittliche Natur des Menschen nicht etwa stört oder verletzt, sondern läutert, heilt, belebt, erneuert. Das durch den erscheinenden Gott am Sinai gegebene Gesetz hebt das Gewissensgesetz nicht auf, sondern richtet vielmehr dasselbe auf und bringt dem Menschen das durch den heidnischen Abfall auf die verschiedenste Weise geschwächte und getrübte Ideal seines Wesens, das: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, wieder zum Bewußtsein, daß er erkennt, wie er sein sollte und nicht ist, wie er ist und nicht sein sollte. Die nämliche Wirkung übt hier auf Jesaja die der sinaitischen ähnliche Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn aus. Während sich aber so auf der einen Seite das Gesetz rekapitulirt, bildet sich auf der andern die evangelische Versöhnungsgnade vor in der Entsündigung durch die Kohle vom Opferaltar. Aus diesem Grunde will es uns bedünken, es schlinge sich ein lebendiges, inneres Band zwischen Jes. 6. und dem alttestamentlichen Evangelium, Jes. 40—66., insbesondere Kap. 53. Der Prophet, der bei seiner Berufung schon den tiefsten Eindruck von seiner eigenen und seines Volkes Sündhaftigkeit empfangen hatte, mußte besonders empfänglich sein für die Erkenntniß, daß es zur Heilung von Israels Schaden noch eines andern, höhern Propheten bedürfe, welcher, selbst sündlos, die Sünden des Volkes wegnehmen könne. Und weil Jesaja das Herz des ungläubigen Volkes zu

verstocken berufen war, so mußte ihm auch das einleuchtend sein, daß Israel diesem Knechte Jehovas erst nach langer Verstockung zufallen werde.

Die drei Einweihungsgesichte des Jesaja, Jeremia und Ezechiel haben das miteinander gemein, daß sie alle von einer wunderbaren That Gottes berichten, welche an dem Propheten geschah, und auf welcher seine ganze Wirksamkeit als auf ihrem Fundamente ruht. Dem Jesaja, der sich als Sünder untüchtig zum Propheten fühlt, werden durch die glühende Kohle oder den Glühstein vom Altar die Lippen geweiht. Jeremia, der dem berufenden Gott seine Jugend entgegenhält, berichtet 1, 9. mit demselben Ausdruck, wie Jesaja: Und Jehova streckte seine Hand aus und rührete an meinen Mund, und Jehova sprach zu mir: Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund. Ezechiel, welcher den Herrn über den Cherubim schaut, wie Jesaja mit den Saraphim, empfängt eine mit Klagen um und um beschriebene Buchrolle aus Seiner Hand, welche er essen muß (2, 9—3, 3.). So ist es bei allen ein spezifisch übernatürliches Erlebniß, was sie zu Propheten macht. Sind diese Erlebnisse auch visionär vermittelt, so sind sie darum doch reale Gotteswirkungen, auf deren bewußter Erfahrung das Prophetenthum beruht.

Fassen wir nun alles Bisherige zusammen, so ergiebt sich uns, vorbehältlich des schon hervorgehobenen Unterschiedes der alt- und der neutestamentlichen Offenbarungsstufe, vom Propheten ein ganz ähnliches Bild, wie wir es an der Hand der paulinischen Briefe vom Apostel gewonnen. Er wird durch eine Offenbarungsthat Gottes in den Dienst des göttlichen Reiches berufen und durch fortgehende innere Offenbarungen zu demselben befähigt. Die Einweihungsgesichte der großen Propheten entsprechen dem Erlebniß des Paulus bei Damaskus, nur mit dem Unterschiede, daß jene dem visionären Gebiet angehören, dieses dem der äußern Thatsächlichkeit, wie es bei einem Verfolger und Lästerer nicht anders möglich war. Die einzelnen „Orakel" der Propheten — daß ich den heidnischen Ausdruck auch einmal brauche, um seine Anwendung auf die biblischen Gottessprüche bei dieser Gelegenheit

zu rügen — entsprechen den Visionen des Apostels. Und andererseits haben wir das prophetische Amt nicht minder als das apostolische von den schwersten Kämpfen und Trübsalen, von Christusleiden (2 Cor. 1, 5 ff. Phil. 3, 10. 1 Petr. 1, 11. 4, 13. 5, 1. Off. 1, 9.), umgeben gefunden. —

Wer nun übernatürliche Offenbarung leugnet, der muß auch die Propheten, wie die Apostel, der Selbsttäuschung bezüchtigen in dem, was sie für das Fundament ihrer ganzen Wirksamkeit gehalten und erklärt haben. Und so gewinnt ein solcher nach allem Bisherigen das Ergebniß, daß Christus, die Propheten und die Apostel in der Hauptsache Phantasten gewesen sind. Das Feuerbach'sche Resultat ergiebt sich mit schrecklicher Nothwendigkeit immer und immer wieder. Wenn man diejenigen, welche an spezielle Offenbarungen und Weissagungen glauben, für Thoren und verwirrt gewordene Geister erklärt, und ihre Grundanschauungen für „crasse Ansichten, denen kein vernünftiger Mensch beistimmen könne," [29]) so kommt den Propheten und Aposteln natürlich der Unterschied der Zeiten zu gut, aber sachlich werden doch auch sie von dem gleichen Urtheil getroffen, da sie ja zugestandenermaßen den nämlichen Glauben gehabt, ja sich selber solche Offenbarungen zugeschrieben haben.

Nun tritt man freilich auch hier vor dieser letzten Consequenz zurück und hat Kategorieen, mit denen man den Propheten gerecht zu werden und sie voller zu würdigen sucht. Das ist bei ihnen in gewissem Sinne möglicher als bei einem Paulus, weil es sich vorherrschend um innere Vorgänge handelt, und weil ihre Redeweise eine dichterische ist. Man kann bei den Propheten vom Erwachen des Gewissens, der frommen und vaterländischen Begeisterung, vom Ahnungsvermögen, vom Aufleuchten des idealen Bewußtseins in der Kraft der Unmittelbarkeit u. dgl. reden. Aber man verkennt hiebei den eigentlichen Nerv der Sache. Solche Erklärungsversuche möchten etwa zulässig sein, wenn wir nur fremde Berichte über die Propheten hätten, die sich also irgendwie für ungenau und ungetreu erklären ließen. So aber handelt sich's von Selbstzeugnissen, und der Schwerpunkt der Frage liegt zunächst

nicht in dem objektiven Sachverhalt als solchem, sondern in dem Bewußtsein, das die Propheten von dem Grund und der treibenden Kraft ihrer Wirksamkeit hatten. Ihnen lag Alles darin, daß sie sich durch wirkliche, übernatürliche Offenbarungsthaten Jehovas berufen und erleuchtet wußten. Wäre ihnen Jemand mit Erklärungsversuchen, wie die obigen, entgegengetreten, so hätten sie einem solchen mit Paulus geantwortet: Wenn du Recht hast, so sind wir die elendesten unter allen Menschen, so fechten wir blos menschlicher Meinung mit den wilden Thieren und stehen umsonst in stündlicher Gefahr und täglichem Sterben; ja so sind wir falsche Zeugen Gottes und wissen uns selbst von den falschen Propheten nicht zu unterscheiden, welche im Namen Jehovas prophezeien, während er sie doch nicht gesandt noch entboten noch zu ihnen geredet hat. Mit solchen Worten würden die Propheten einen derartigen Erklärer von sich treiben, und ihm seinerseits bliebe Nichts übrig, als entweder von den Propheten zu urtheilen wie oben gesagt, oder die Thatsächlichkeit der Offenbarungen anzuerkennen, auf welche sich ihr Selbstbewußtsein gründet.

Allein damit ist die Sache noch nicht erledigt. Es findet sich, wie im vorigen Abschnitt nachgewiesen wurde, in den Schriften der Propheten wirkliche Weissagung. Erkennt man nun keine wirkliche Offenbarung an, so kann man natürlich auch keine Weissagung anerkennen. Man beseitigt sie entweder auf exegetischem Wege, indem man die heiligen Worte abschwächt und ausleert, oder auf kritischem, indem man die speziellsten Vorausverkündungen der Zukunft in eine spätere Zeit herabrückt und als Weissagungen nach der Erfüllung erklärt. So trägt man auch hier die höchsten Höhen ab und bricht die leuchtendsten Edelsteine aus der Krone, um die Fürsten im Reiche des Geistes moderner Bürgerlichkeit näher zu bringen. Da erfüllt sich in anderer Weise das Wort des Propheten (Jer. 2, 13.): Mein Volk thut eine zwiefache Sünde: Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie, um sich Cisternen zu graben, löchrichte Cisternen, die das Wasser nicht fassen.

Wir haben aber bereits erinnert, daß die ganze, dem Volk Israel eigenthümliche Messiashoffnung sich, zumal in ihrem Zu-

sammenhang mit der Erfüllung in Jesu Christo, nur aus göttlicher Offenbarung erklären lasse. Das Nämliche dürfen wir nun auch von der alttestamentlichen Gotteserkenntniß aussprechen, welche den Heiden nicht minder fremd ist. Denn es gilt schon hier, daß man ohne den Sohn auch den Vater nicht hat. Die Gotteserkenntniß der Propheten ist eine so reine und hohe, daß die Christenheit sich bis auf diesen Tag daran erbaut und mit derselben Eins weiß. Auch Biedermann schreibt[30]), freilich wohl in anderm Sinne als wir es meinen: „Was wir nur immer in strenger Arbeit des Denkens zu gewinnen vermögen an reinen Gedanken, das Wesen des Ewigen entsprechend darin auszudrücken, das alles tritt uns in Prophetensprüchen in unübertrefflichem, ewig gültigem Ausdruck unmittelbarer Anschauung entgegen, die uns sagt, was nur immer das tiefste Denken sagen kann, und mehr als sagt: in lebendigem Bild der Seele unmittelbar eindrückt, wie's vor der Seele des Propheten gestanden." Woher kommt es nun, daß auch die edelsten und begabtesten Geister der übrigen Nationen sich nicht zur Erkenntniß des lebendigen Gottes erhoben haben? daß selbst ein Sokrates, der doch auch sein Daimonion hatte, ein Platon, der von den göttlichen Ideen so Vieles geschaut und ergriffen hat, die Gottesidee in ihrer vollen Reinheit nicht zu erfassen vermochte? Kann denn die wahre Religion Naturanlage eines einzelnen Volkes sein, dazu eines Volkes, das wir immer wieder in den Götzendienst der übrigen Völker zurücksinken sehen? oder etwa, wie der unten zu besprechende Ernst Renan meint, einer Völkerfamilie, der semitischen? Woher kommt es, daß gleich der erste Vers des ersten Buchs Mose eine unverrückbare Scheidelinie zieht zwischen der biblischen Religion und allem, auch dem philosophischen, auch dem semitischen Heidenthum? Die Antwort auf diese Fragen liegt nur in der Thatsache der Offenbarung. —

Hiemit sind wir aber weiter zurückgeführt auf die frühere alttestamentliche Geschichte. Wir schließen diesen Abschnitt dem regressiven Gang unserer Untersuchung gemäß mit Hinweisung auf das, was für die vorangegangenen Offenbarungsstadien aus den Propheten folgt.

Für's Erste haben uns die Beispiele des größten Apostels und der drei größten Propheten gezeigt, wie Gott seine Offenbarungsorgane sich beruft und bildet. Es ist ein bestimmtes Erlebniß, eine göttliche That, wodurch sie der himmlische Herr in den Dienst seines Reiches nimmt und zugleich eine dauernde, je und je in neuen Offenbarungen sich manifestirende Verbindung mit ihnen anknüpft. Ganz in derselben Weise wird uns nun die Berufung und Führung derjenigen drei Männer erzählt, auf welchen der frühere Bestand des israelitischen Gottesreiches beruht, Samuel, Mose, Abraham.

Samuel ist es, welcher den Höhepunkt der alttestamentlichen Geschichte herbeigeführt und in Königthum und Prophetenthum die für alle Folgezeit maaßgebenden Mächte in Israel begründet hat. Seine Inauguralvision in der Stiftshütte zu Silo wird 1 Sam. 3. mit vollem Bewußtsein als solche erzählt, wie namentlich der Schluß V. 20. 21. zeigt: Und ganz Israel von Dan bis Beerseba erkannte, daß Samuel betraut war als Prophet Jehovas. Und Jehova fuhr fort zu erscheinen zu Silo; es offenbarte sich nämlich Jehova dem Samuel zu Silo durch das Wort Jehovas. Hier wird zugleich mit Absicht die neue Weise der Offenbarung bezeichnet, welche von jetzt an die herrschende wurde, nämlich das Wort Jehovas, d. h. die innere, prophetische Einsprache. Samuel ist Prophet, und obwohl es auch schon früher einzelne Propheten gab (vgl. Richt. 4, 4. 6, 8. 1 Sam. 2, 27.), ja obwohl man die Richter überhaupt als Propheten der That bezeichnen kann, so eröffnet doch (vgl. Apgsch. 3, 24.) erst Samuel die fortlaufende Reihe der eigentlichen Propheten. Man vergleiche die nicht minder charakteristischen Worte, womit seine Prophetenweihe eingeleitet wird 1 Sam. 3, 1: Und das Wort Jehovas war selten in jenen Tagen, Gesichte waren nicht häufig; und beachte auch Richt. 4, 4. 6, 8. die Beisätze im Grundtext: ein Weib, das eine Prophetin, ein Mann, der ein Prophet war, was auf die Seltenheit der Sache hinzudeuten scheint.

Die vordem herrschende Offenbarungsform war, wie es der früheren, anfänglichen und grundlegenden Stufe entspricht, nicht

die innerliche der Prophetie, sondern die äußere der Theophanie oder Gotteserscheinung, für welche wir eine beglaubigende Analogie in der dem Paulus zu Theil gewordenen Christuserscheinung gefunden haben. Die Weihegesichte der Propheten, besonders des Jesaja und Ezechiel, bilden ein Mittelglied zwischen der Theophanie und der Einsprache, indem sie visionär vermittelte Gotteserscheinungen sind; Samuels Weihe steht, wie es ihrer geschichtlichen Stellung entspricht, der Theophanie noch am nächsten (vgl. 1 Sam. 3, 4 ff. 10.). Es ist daher nicht genau, wenn man, wie es in neuerer Zeit von Ewald u. A. geschieht, Mose lediglich als Propheten bezeichnet. Sofern der Prophet der Sprecher oder Mund Gottes ist (vgl. 2 Mos. 7, 1. 4, 16.), heißt zwar auch Mose so; ja als Vertrauter Jehovas wird selbst Abraham mit diesem Namen genannt (5 Mos. 18, 18. Hos. 12, 14. 1 Mos. 20, 7.). Aber Mose wird ebenso bestimmt auch von allen andern Propheten unterschieden und über sie gestellt, sofern sich ihm Jehova nicht blos in Vision und Symbol offenbart, sondern persönlich, Mund zu Mund und Angesicht zu Angesicht mit ihm verkehrt (4 Mos. 12, 6—8. 5 Mos. 34, 10—12.). Die Offenbarungen, welche Mose empfing, waren also in der Regel anders vermittelt als die der Propheten, obwohl auch bei ihm die speziellen Gesetze ohne Zweifel auf prophetischer Conception beruhten (vgl. die Gebote des Herrn 1 Cor. 14, 37.), wie es denn überhaupt der grundlegenden Bedeutung dieses gewaltigen Mannes entspricht, daß er die verschiedenen Offenbarungsformen in sich vereinigt. Aber in derjenigen Beziehung, um die es sich hier zunächst für uns handelt, war seine Berufung und Führung die nämliche wie bei den Propheten. Jene geschah durch die Theophanie in dem brennenden Busch am Sinai; sie wird 2 Mos. 3. und 4. sehr genau erzählt und steht in auffallender, allgemein anerkannter Analogie mit den Weihegesichten Jesajas und Jeremias. Von da an geht dann der Verkehr Gottes mit Mose fort.

Aehnlich verhält sich's mit dem ebenfalls der theophanischen Periode angehörigen Abraham, dem Ahnherrn Israels, dem Vater der Gläubigen. Seine Berufung erfolgt noch in Haran (1 Mos.

12, 1 ff.), indem Jehova die schwere Forderung an ihn richtet, Vaterland und Vaterhaus zu verlassen und in ein unbekanntes Land zu ziehen, das ihm erst die göttliche Weisung bezeichnen werde; eine Forderung, die um so schwerer ist, da sie nicht durch Gewährung irgend eines gegenwärtigen Gutes, sondern nur durch eine, dazu noch in sich selber höchst unwahrscheinliche Verheißung unterstützt wird. Abraham aber macht keine Einwendungen, wie Mose oder Jeremia, sondern er thut einfach, „sowie ihm Jehova gesagt," und dieser erscheint ihm dann in Kanaan von Zeit zu Zeit wieder. Die schlichte Hoheit in den berufenden Worten Jehovas, wie im Glaubensgehorsam Abrahams hat etwas durchaus Originales, Unerfindbares; beides steht sittlich so hoch und geht doch dabei so sehr gegen die Natur und natürliche Vernunft, steht auch so wenig in äußerer Analogie mit den Prophetenberufungen, daß die einfache Existenz dieser Erzählung für ihre Wahrheit und gegen ihre spätere Erdichtung zeugt. Das Wesen der Sache aber, das Wunderbare, woran modernes Denken Anstoß nimmt, daß nämlich ein Mensch durch eine That Gottes aus der Welt, auch aus der ihm durch die innigsten Naturbande verbundenen Welt herausgenommen und derselben als ein Zeuge Gottes gegenübergestellt wird, das steht bei Abraham in Analogie mit Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Paulus. Und darum sagen wir, daß die göttliche Führung dieses Apostels und jener Propheten auch der wunderbaren Geschichte der älteren Säulen des Hauses Gottes in der Welt zur Beglaubigung dient.

Aber nicht blos durch Analogie, sondern auch direkt zeugen die Propheten für die frühere Geschichte. Wir heben aus vielen nur ein paar, auf die nämlichen Männer oder doch Perioden bezügliche Beispiele hervor. Dem Jeremia befiehlt Gott (14, 11.), nicht mehr für Israel zu beten, und sagt (15, 1.): Wenn gleich Mose und Samuel vor mir stünden, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volk. In diesem kurzen Worte sind die beiden Männer im innersten Mittelpunkt ihrer reichsgeschichtlichen Stellung erfaßt, wie uns dieselbe von den historischen Büchern geschildert wird. Es ist nicht dieses Orts, näher auszuführen, wie gegenüber der

todten Legitimität des hohenpriesterlichen Hauses Elis die ganze Bedeutung Samuels auf seiner Persönlichkeit und seinem persönlichen Verhältnisse zu Jehova beruht, welches sich darin darstellt, daß er einerseits Prophet ist, wovon soeben die Rede war, andererseits Beter. Als jener tritt er im Namen Gottes vor das Volk, als dieser im Namen des Volkes vor Gott. Gotteswort und Gebet sind Correlate. Nicht blos als Prophet (1 Sam. 3, 20.), sondern auch als Beter, Fürbitter ist Samuel auf Grund vieler Erfahrungen ausdrücklich beim Volke anerkannt (1 Sam. 12, 19. 23. vgl. V. 17 f. 7, 5. 8. 8, 6. 15, 11.). Was Mose betrifft, so ist ja seine ganze Stellung als Stifter des Alten Bundes die des Mittlers zwischen Gott und dem Volk (5 Mos. 5, 5.). Als solcher ist er in einem sehr kritischen Momente, den Jeremia hier ohne Zweifel im Auge hat, mit wunderbar selbstloser und aufopfernder Liebe bei „Jehova, seinem Gott," fürbittend für Israel eingetreten (2 Mos. 32, 10 ff. 31 f.). Aber auch sonst ist Moses Gebet häufig erwähnt und von der entscheidendsten Wirkung; schon bei den ägyptischen Plagen (2 Mos. 8, 24 ff. 9, 27 ff. 10, 17 ff.), beim Durchgang durch's rothe Meer (14, 15.), bei der Amalekiterschlacht in der Nähe des Sinai (17, 11 ff.), bei der Strafe über das murrende Volk zu Tabeera (4 Mos. 11, 2.) u. ö. Wie tief dieß Bild von Mose und Samuel mit ihrer wunderbaren Gebetskraft dem ganzen Nationalbewußtsein eingedrückt war, sehen wir auch aus Ps. 99, 6., wo es heißt: Mose und Aaron, (die Chorführer) unter seinen Priestern, und Samuel, (der Vordermann) unter den Anrufern seines Namens, die riefen zu Jehova, und Er erhörete sie. So schauen wir hier ungesucht, wie in ein uraltes Nationalheiligthum, in einen lebendigen, persönlichen Verkehr mit Gott und der überirdischen Welt hinein, auf welchem ein ganzes Volk seine Existenz beruhend weiß.

Von einem viel ältern Propheten sei es vergönnt eine Stelle anzuführen, die uns auch in eine noch frühere Zeit zurückführt. Hosea rügt im 12. Kapitel die Sünden Ephraims und Judas (V. 1—3.) und will das Volk zur Bekehrung auffordern (V. 7.). Nun hat er für dasselbe V. 1. und 3. die Namen Israel und Jakob

gebraucht, und dieß giebt ihm Anlaß, V. 4. 5. auf den Stammvater zurückzugehen, dessen Leben, wie das eben in seinen beiden Namen Jakob und Israel ausgedrückt ist, sich auch um Sünde und Bekehrung bewegt, so daß er hierin seinen Nachkommen zum Vorbilde wird. „In Mutterleibe faßt' er seinen Bruder bei der Ferse (berückte ihn, vgl. Lüge und Trug V. 1. 2.; zur Sache 1 Mos. 25, 26. 27, 36., daher der Name Jakob), aber in seiner Manneskraft rang er mit Gott (1 Mos. 32, 28., im Urtext V. 29., daher Israel); er rang mit dem Engel und siegte ob (fast wörtlich wie 1 Mos. 32, 29.), er weint' und flehte zu ihm. Zu Bethel fand Er ihn, und daselbst redet' er mit uns: Jehova, der Gott Zebaoth, Jehova ist sein Name." Diese kurze Stelle zeugt nicht nur dafür, daß die Thatsächlichkeit jenes wunderbaren nächtlichen Kampfes zu Hoseas Zeit längst allgemein anerkannt war, sondern sie bietet uns auch ein inneres Verständniß dieser Thatsache, welches ein neues Licht auf die nächtliche Scene selber wirft und von da aus noch weithin leuchtet. Hosea lehrt uns in dem Kampfe Jakobs den Wendepunkt seines Lebens, seine Bekehrung, erkennen. Dieß stimmt nicht nur mit der Erzählung der Genesis erklärend zusammen, sondern hat auch das ganze von ihr entworfene Lebensbild Jakobs zur Voraussetzung, wie denn gleich nachher V. 13. noch andere Züge aus demselben angeführt werden. Weiter aber erkennt Hosea in dem nächtlichen Kampfe eine Urthatsache, welche sich im Leben des Volkes wiederholt und wiederholen soll: die Ueberwindung des unlauteren Naturgrundes im weinenden und flehenden Ringen mit Gott, das von Gott Gefundenwerden in heißem, langem Kampf, worin Elohim als Jehova sich offenbart. Das ist Israels Idee und Geschichte im Gegensatz zum Heidenthum; so breitet sich Israels Individualität in der Nationalität aus, wie sie sich dann im Knecht-Jehovas wieder in der Individualität zusammenfaßt (Jes. 49, 3.). Stammväter und Urthaten, welchen in der heiligen Schrift eine so hohe Bedeutung beigelegt wird, — man denke an Adam und seinen Fall, an Noah und seine Söhne mit ihrem Fluch und Segen, an David und sein Haus, dann an Christus und seinen Leib, — müssen auch von

uns wieder ganz anders gewerthet werden, wenn wir zu einer wahrhaft wissenschaftlichen, zu einer organischen Betrachtung der Menschheit und ihrer Geschichte gelangen wollen. Modernes Denken verkennt die Bedeutung der Persönlichkeit und der That, löst die Thatsachen in Ideen und die Personen in Massen auf, setzt die Lebenskreise ohne Mittelpunkt, liebt die atomistisch-zersplitternde, die kopflose Betrachtungsweise, welche die Völker und die Menschheit enthauptet und gleich dem Tod den entseelten Leib in Staub auflöst. Dem gegenüber haben, wie wir sehen, die Propheten das tiefste Bewußtsein davon, daß die ganze Geschichte ihres Volkes auf großen Persönlichkeiten und deren geheimnißvollem, wunderbarem Verkehr mit Gott beruht. Ueber Abraham vgl. noch Jes. 51, 2., wo ebenfalls die Grundidee seiner ganzen Geschichte ausgesprochen ist: Schauet auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die euch gebar! denn einzeln berief ich ihn und segnet' ihn und mehrete ihn; auch 41, 8. 9.

So sind nicht nur diese oder jene Details aus der früheren Geschichte gleichsam zufällig in den Psalmen und Propheten angeführt, sondern es ist ein historisches Gesammtbewußtsein vorhanden; die Einzelheiten werden in diesen größeren Zusammenhang hineingestellt und als integrirende Theile in dem Ganzen der grundlegenden Thatsachen, als wurzelkräftig und vorbildlich für die gesammte Volksentwicklung erkannt. Zu diesen israelitischen Prinzipien, den Anfängen und Ur-sachen, Urthatsachen des auserwählten Volksthums, gehören neben der schon besprochenen Berufung und Führung der Patriarchen insbesondere auch die großen Wunder, auf denen die selbständige Existenz der Nation beruht, die Wunder der Befreiung aus Aegypten, der Gesetzgebung, des Wüstenzuges, der Einnahme von Kanaan. Nicht Ein Mal, sondern hundert Mal klingen diese Wunder in den Psalmen und Propheten wieder. Sie sind wie die uralten, felsenfesten, das ganze Land überragenden Berge, zu denen man immer wieder aufschaut, und die sich in dem dahinfließenden Strom der poetischen und prophetischen Literatur immer auf's Neue wiederspiegeln. Ja, so sehr werden sie als die reale Grundlage des ganzen Volks- und

Reichswesens gewußt, daß die Propheten, nachdem sie die Wiederauflösung desselben durch göttliches Gericht verkündigt, die messianische Wiederherstellung von Anfang an als durch die Wiederholung derselben Urwunder vermittelt weissagen. Man vergleiche Hos. 2, 14 f., im Urtext V. 16 f. Jes. 11, 11. 15 f. Mich. 2, 13. 7, 15 f.: „Wie in den Tagen deines Auszugs aus Aegypten, will ich dich Wunder schauen lassen; es werden's die Völker schauen und zu Schanden werden ob all ihrer Macht."

Diese beständige Anführung und Anwendung der israelitischen Urgeschichte in der Poesie und Prophetie seit David setzt zweierlei voraus. Für's Erste muß dieselbe dem ganzen Volk, und zwar gerade so, wie sie uns im Pentateuch und im Buche Josua überliefert ist (denn mit diesen Quellen stimmen alle angeführten Stellen und zahllose andere zusammen), bekannt und geläufig gewesen sein; sonst hätten diese immerwährenden Anspielungen nicht verstanden werden können. Israel lebte und webte in seiner Urgeschichte, die ihm auch durch seine jährlichen Feste, Passah und Laubhütten namentlich, sowie durch Beschneidung und Sabbath, in beständiger Erinnerung gehalten wurde; gerade wie wir Christen in den Thatsachen der Geschichte Jesu leben, die uns durch die Sakramente, sowie durch unsre großen Feste und sonntäglichen Evangelien immer neu wird. Israel kannte seinen Gott nicht anders denn als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, als den Jehova, der, wie der Dekalog beginnt, sein Volk aus Aegyptenland, aus dem Diensthause geführt hat; sowie wir ihn als den Vater unsers Herrn Jesu Christi kennen. Die Grundfakta und Hauptstufen der Offenbarung erscheinen schon im Namen und Titel Gottes selber. Nicht Begriffe, sondern Thatsachen, Offenbarungsthatsachen sind es, worauf die Gotteserkenntniß sich gründet. Die Geschichte und der mit derselben auf's Engste zusammenhängende, ihr zum Theil als ausdrückliches Denkmal dienende, reiche und anschauliche Cultus, das waren vorzüglich die religiösen Lehrmittel Israels. Daher auch die Gottesmänner des Alten und des N. Testaments in ihren Reden an das Volk, sei es nun daß dieselben der Ermahnung, der Vertheidigung oder der Lehre dienen,

den geschichtlichen Weg einzuschlagen pflegen, indem die Führungen Gottes mit seinem Volke und das Verhalten des Volks gegen Gott und seine Gesandten die besten Lehrmeister sind. So Mose im Deuteronomium, Josua Kap. 23. und 24., Samuel 1 Sam. 12, 6 ff., Stephanus Apgsch. 7., Paulus Apgsch. 13, 16 ff.

Bei den Dichtern und Propheten selbst aber setzt jene Benützung der Urgeschichte noch mehr als bloße Kenntniß derselben voraus. Sie setzt voraus, was schon David im 19. Psalm ausspricht, daß man sich dadurch hat belehren, erquicken, erfreuen, erleuchten lassen. In diesem Psalm, welcher die Offenbarung Gottes in der Natur und die in seinem Wort und Gesetz, die elohistische und die jehovistische Offenbarung, mit einander parallelisirt, erscheint das Gesetz als eine längst bestehende Gottesordnung, wie wir schon oben Aehnliches aus Psalm 40. entnahmen. Sind doch auch dem David die urgeschichtlichen Anschauungen und Anspielungen geläufig, wie denn Psalm 8. auf 1 Mos. 1. Ps. 110, 4. auf 1 Mos. 14, 18—20. beruht u. a. m. In Ps. 40, 8. wird sogar ausdrücklich die Buchrolle genannt, unter welcher nach dem Zusammenhang mit V. 7. die Thora zu verstehen ist, sofern sie Opfervorschriften und zwar Vorschriften über die verschiedenen Opfergattungen enthält. Der 40. Psalm zeigt, wie der Geist dem David das Gesetz verinnerlicht, der 8. und 110., wie er ihm die Urgeschichte prophetisch verklärt hat. Und dieß ist es, was wir von da an durchgängig bei den Sängern und Propheten finden. Sie haben nicht blos Kenntniß, sondern Erkenntniß der Offenbarungsgeschichte; sie haben ein innerliches, pneumatisches und in diesem Sinne philosophisches oder theosophisches Verständniß derselben. Was man von ihnen in Bezug auf das Gesetz gesagt hat, daß „sie den Beruf hatten, dasselbe nach den in ihm selbst verborgenen, zu Grund gelegten höheren Elementen weiter zu entwickeln und den Geist desselben aus dem Stein und Buchstaben hervorzulocken,"[31]) das gilt mutatis mutandis auch von dem andern Theil des Pentateuchs, dem geschichtlichen. Er ist ihnen durchsichtig, ideal geworden, so daß sie die göttlichen Ideen und Gesetze alles geschichtlichen Lebens darin finden. Sie erkennen nicht nur die Wunder

im Gesetz, sondern auch das Gesetz in den Wundern. Darum vermögen sie die Urgeschichte mit so schlagender Kraft und Lebendigkeit, mit rückwärts und vorwärts erleuchtetem Blick auf die Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes anzuwenden. Aber das alles auf Grund strenger Geschichtlichkeit, streng geschichtlicher Fassung der Urthatsachen. Die Idee verzehrt nicht, sondern sie verklärt und erklärt, sie durchleuchtet diese Geschichte und erfaßt sie so als die eigentlich durchlauchtige, höchste, als die priesterlich königliche Geschichte unseres Geschlechtes (vrgl. 2 Mos. 19, 5. 6.).

Die Propheten, im Lichte ihrer neuen Offenbarung die alte durchschauend, sprechen auch das klare Bewußtsein aus, daß sie in geschichtlicher Continuität mit den früheren Offenbarungsstufen stehen. So stellt Hosea in dem schon angeführten 12. Kapitel die drei Hauptstufen der alttestamentlichen Offenbarung, die patriarchalische, mosaische und prophetische zusammen. Nachdem er V. 4 ff. von Jakob-Israel auf die gezeigte Weise geredet, hält Gott nach einer neuen Rüge der Sünde dem ungöttlichen Volk vor, was Er seinerseits für dasselbe gethan habe und thue, V. 10 f.: Aber ich, Jehova, dein Gott von Aegyptenland her, noch lass' ich dich wohnen in Hütten, wie zur Festzeit geschieht, und rede zu den Propheten, und ich bin es, der Offenbarung mehrt und durch die Propheten in Gleichnissen spricht. So werden hier die prophetischen Offenbarungen den mosaischen, welche in den Festen beständig gegenwärtig sich erhalten, als Fortsetzung ausdrücklich an die Seite gestellt; und ähnlich schließt sich dann nachher V. 13. 14. wieder die Erinnerung an den „Propheten" Mose, welcher Israel aus dem Diensthaus befreite und „hütete", mit der an Jakob zusammen, der um ein Weib dienen und die Schafe hüten mußte.

Mit dem allem ist nun freilich kein urkundlicher Beweis für die Geschichtlichkeit der einzelnen Thatsachen geliefert, aber ich denke doch ein Beweis für die Thatsächlichkeit der ganzen Geschichte. Denn das Gesammtbewußtsein Israels wird sonst ebenso phantastisch, wie wir das oben bei den Aposteln, dem Herrn und den Propheten als Consequenz der Wunder- und Offenbarungsleugnung gefunden haben. Dem gegenüber ist aber vielmehr das

israelitische Bewußtsein als das historische Bewußtsein im einzigen und höchsten Sinne des Wortes zu bezeichnen. Nach einem treffenden Ausspruche Bunsens ist die Geschichtschreibung in Israel und zwar in der Nacht, wo Israel aus Aegypten zog, geboren worden; und wenn in demselben Sinne Baumgarten mit Recht gesagt hat, nicht Herodot, sondern Mose sei der Vater der Geschichte,[32]) so darf dieß auf Israel im Gegensatz zur Heidenwelt überhaupt ausgedehnt werden. Ist doch das Alte Testament auch für die außerisraelitische Geschichte, soweit sie in demselben berührt wird, die zuverlässigste Quelle. So sagt M. v. Niebuhr, indem er die Quellen der von ihm beschriebenen assyrisch-babylonischen Geschichte charakterisirt: „Ganz allein das A. T. macht von der patriotischen Unwahrheit eine Ausnahme; nie verhüllt und verschweigt es ein Unglück des Volkes, dessen Geschichte in ihm dargestellt ist. Seine Wahrhaftigkeit ist das Höchste in der Geschichtschreibung, auch für den, der an keine göttliche Inspiration glaubt. Zugleich aber muß ich für das A. T. wie die unbedingte Wahrhaftigkeit so auch die genaueste Richtigkeit unter allen Geschichtsquellen in Anspruch nehmen. Diese Erkenntniß ist in unserer Zeit sichtbar durchgedrungen, und diejenigen, welche das Wegwerfen der Bücher des Alten Bundes noch nicht als Frevel betrachten, verurtheilen es wenigstens als altmodische Geschmacklosigkeit.“[33])

Die poetische, didaktische und prophetische Literatur des Alten Testaments verhält sich zum Pentateuch ähnlich wie in Griechenland ein Pindar, Sophokles, Herodot, Plato zu Homer und Hesiod, unter uns die poetisch-philosophische Literaturblüthe der neueren Zeit zu den Nibelungen &c. Es sind zwei Literaturepochen, die sich bei allen bedeutenderen Völkern unterscheiden lassen, die der Objektivität und der Subjektivität, die man auf weltlichem Gebiet als die heroisch-epische und die lyrisch-dramatische, sowie historisch-philosophische bezeichnen kann. Hier ist nun von hohem Interesse zu beobachten, wie sich dieser gemeinsame Entwicklungsgang bei den Juden und den Heiden, deren bedeutendste Repräsentanten die Griechen sind, so verschieden gestaltet. Die erste Epoche ist bei den letztern die der Mythenbildung durch die Dichter (womit

natürlich nicht der erste Ursprung der Mythologie gemeint ist); die zweite verhält sich zu den Mythen so, daß sie sie zuerst etwa poetisch frei benützt und bearbeitet, wie die Tragiker, dann aber immer mehr philosophisch, und zwar vor Allem durch ernste, ethische Kritik, auflöst. In den letzten Jahrhunderten vor Christo hat das classische, gebildete Heidenthum das volle Bewußtsein von der Unwahrheit der Volksreligion. Dieß Bewußtsein ist die Frucht der zweiten, großartigen Literaturperiode der Hellenen. [34])

Nachdem sich schon Pythagoras, Heraklit und Xenophanes gegen die Götter und Mythen Homers ausgesprochen, nachdem Sokrates wegen Einführung neuer Götter den Giftbecher getrunken hatte, ist es vornehmlich Platon gewesen, der jene ernste moralische Kritik an Homer und der Mythologie geübt hat. Es führt uns nicht von unserm Wege ab, wenn wir uns aus dem dritten Buche seiner Republik, wo er aus Anlaß der Erziehung der Beschützer und Leiter des Staates auf diese Dinge zu reden kommt, einige Hauptstellen (nach Schleiermacher's Uebersetzung) vergegenwärtigen. Wir werden, heißt es p. 388., den Homeros und die andern Dichter bitten, uns die Götter nicht jammernd zu dichten und sagend:

Weh mir Armen, o mir unglücklichen Heldenmutter!

Und wenn auch Götter, mögen sie doch wenigstens nicht wagen, den größten der Götter so unähnlich sich selbst darzustellen, daß er sagt:

Wehe doch, einen Geliebten umhergejagt um die Mauer
Seh' ich dort mit den Augen, und ach! sein jammert mich herzlich.

Und:

Wehe mir, wenn das Geschick Sarpedon, meinen Geliebten,
Unter Patroklos Hand, des Menoitiaden, mir bändigt.

Denn wenn dergleichen unsere Jünglinge ernsthaft anhören und nicht darüber lachen als über ganz unwürdige Rede: so hätte es gute Wege, daß einer sich selbst, der doch nur ein Mensch ist, solcher Dinge unwerth halten und sich selbst strafen sollte, wenn ihm etwan in den Sinn käme, dergleichen zu reden oder zu thun, sondern ohne sich zu schämen oder sich zurückzuhalten, würde jeder

uns auch über geringe Ereignisse gar viel Jammer und Wehklagen vorsingen. Und p. 390.: Meinst du, das sei einem jungen Mann zur Selbstbeherrschung förderlich zu hören, daß Zeus, was er, während die andern Götter und die Menschen schliefen, allein wachend beschlossen hatte, das insgesammt leichtfertig vergißt, lediglich aus Verlangen nach der Liebeslust, und dergestalt außer sich gesetzt wird beim Anblick der Hera, daß er nicht einmal in's Gemach gehn will, sondern gleich dort begehrt auf der Erde sich zu ihr zu gesellen und selbst sagt, er sei so von dem Verlangen überwältigt, wie nicht einmal damals, als sie zuerst einander genahet, geheim vor den liebenden Eltern? noch auch wie Ares und Aphrodite vom Hephaistos gefangen wurden eben solcher Dinge wegen? p. 391: Wir wollen auch ja nicht das glauben oder erzählen lassen, daß Theseus, des Poseidon, und Peirithoos, des Zeus Sohn, auf frevelhaften Raub ausgegangen sind, noch daß irgend ein anderer Göttersohn und Heros gewagt habe Ruchloses und Frevelhaftes auszuüben, dergleichen man ihnen jetzt anlügt; sondern wir wollen die Dichter noch nöthigen zu erklären, entweder daß solches nicht dieser Männer Thaten, oder daß sie selbst nicht Söhne der Götter sind, beides zusammen aber nicht zu sagen, noch darauf auszugehn unsere Jugend zu überreden, daß die Götter Unheil erzeugen, und daß Heroen um Nichts besser sind als Menschen. Denn dergleichen ist weder fromm noch wahr. Denn wir haben ja gezeigt, daß von den Göttern Böses unmöglich entstehen könne. Und den Hörenden ist dergleichen verderblich. Denn jeder wird es nun sich selbst leicht nachsehen, schlecht zu sein, wenn er glaubt, daß eben dergleichen auch thun und gethan haben, die ächten Götterstammes sind. — An einer späteren Stelle, p. 414 f., parodirt und persiflirt Platon mit seiner feinen Ironie die Mythenbildung. „Wie aber, fuhr ich fort, können wir nun wohl Rath schaffen für die untadeligen und heilsamen Täuschungen (ψεῦδος), von denen wir vorher sagten, es sei löblich durch Täuschung zu überreden, vornehmlich die Befehlshaber selbst, wo aber nicht, doch die übrige Stadt?" Was doch recht? fragte er. „Nichts Neues, sprach ich, sondern Phoinikisches, was ehedem häufig ge-

schah, wie die Dichter sagen und man ihnen glaubt, zu unserer Zeit aber nicht geschehen ist und vielleicht auch nicht geschehen kann, glaublich zu machen aber gar mancherlei Ueberredungskünste erfordert." Wie du dich doch sichtlich windest, sagte er, und Bedenken trägst es herauszusagen! „Und es wird dir einleuchten, sprach ich, daß ich mit gutem Recht bedenklich gewesen bin, wenn ich es werde gesagt haben." Sokrates erzählt nun den Mythus von der unterirdischen Bildung und Erziehung der Menschen und von den edleren oder unedleren Metallen, welche der bildende Gott den Seelen beigemischt. Glaukon unterbricht ihn in der Mitte durch die Bemerkung: Es war nicht ohne, daß du dich so lange geschämt hast, diese Täuschung (ψεῦδος, Lüge) vorzutragen. Sehr natürlich war das, erwiedert Sokrates; aber höre doch noch auch das Uebrige der Sage (μῦθος, Mythus). Als er zu Ende ist, fragt er: „Diese Erzählung (μῦθος) also ihnen glaublich zu machen, weißt du dazu irgendwie Rath?" Nirgendwie, daß sie selbst es glauben sollten, jedoch ihre Söhne wohl und deren Nachkommen und die übrigen späteren Menschen. „Aber auch dieß, sprach ich, wäre schon sehr schön dazu, daß sie sich desto mehr der Stadt und einer des andern annehmen würden; denn ich verstehe ungefähr schon, wie du es meinst. Und dieses nun gehe, wie die Ueberlieferung (φήμη, Fama) es leiten wird."

Man hat den Pentateuch auch in dem Sinne mit der Ilias und Odyssee verglichen, daß man ihn das theokratische Epos der Israeliten nannte mit symbolischen Dichtungen, juridischen, etymologischen, didaktischen Mythen, erdichteten Weissagungen 2c. [35]) Das unmittelbare Eingreifen der überirdischen Mächte in den festen Gang der irdischen Geschichte schien dasselbe zu sein in den mosaischen wie in den homerischen Schriften. War es nun hier mythisch, warum nicht auch dort? So traten die Gotteserscheinungen und Wunder in Israel in eine großartige Analogie mit den heidnischen Göttersagen, und die Ausnahmestellung Israels, die einer vernünftigen, gesetzmäßigen Geschichtsbetrachtung zu widerstreben schien, hörte auf. Das ganze Alterthum stand jetzt unter einem gemeinsamen Doppelgesetz, daß sich nämlich die Völker alle aus

einer mythischen Urzeit erst allmälig zu ächt geschichtlicher Entwicklung und geschichtlichem Bewußtsein erheben, und daß aller Religion Mythologie wesentlich ist. Man begreift, daß eine so umfassende Anschauung etwas Imponirendes und Bestechendes hat und leicht als das erscheinen kann, was sie immer wieder zu sein beansprucht, als das ächt geschichtliche Verfahren. Ein Wort, mit welchem in neuerer Zeit eben so viel blendender Mißbrauch getrieben wurde und wird, wie mit den Schlagwörtern Vernunft oder Wissenschaft, Wissenschaftlichkeit u. dgl. Dieses geschichtliche Verfahren hat nur Eines übersehen, nämlich das Wesen und den Geist der Sache, um die es sich handelt. Durch die äußere Aehnlichkeit zwischen den mosaischen und homerischen Theophanieen, zwischen jüdischen und heidnischen Ueberlieferungen, Gebräuchen u. s. w. hat man sich verleiten lassen, die Eigenthümlichkeit Israels, seiner Religion und Geschichte, wodurch sich dieß Volk von allen andern Völkern spezifisch unterscheidet, zu verkennen. Zur geschichtlichen Betrachtungsweise gehört zweierlei, für's Erste, daß man einen Gegenstand in seiner spezifischen Eigenthümlichkeit nach allen Seiten erkenne, und dann, daß man ihn mit verwandten, welche rückwärts und vorwärts mit ihm in causalem Zusammenhang stehen, in Beziehung bringe, um ihn so als ein Glied in der ganzen Kette der geschichtlichen Entwicklung zu begreifen. Statt dessen galt es nun auf theologischem Gebiete ungefähr ein Jahrhundert lang für geschichtlich, jene beiden obersten Grundsätze der Geschichtsbetrachtung zu beseitigen, den biblischen Objekten ihre spezifische Eigenthümlichkeit zu nehmen und sie daher mit heterogenen Dingen in Zusammenhang zu setzen. Die Eigenthümlichkeit der alttestamentlichen Religion, wodurch sie sich von jeglichem Heidenthum bei aller Aehnlichkeit in formaler Beziehung spezifisch unterscheidet, ist der sie durchwehende heilige Geist, die sittliche Reinheit und Vollkommenheit, die innere Wahrheit, welche die äußere, geschichtliche Wahrheit zu ihrem nothwendigen Correlat hat. Diese Verschiedenheit in Grund und Wesen macht sich in der Verschiedenheit der Entwicklung auf eine so schlagende Weise geltend, daß schon dieser eine Umstand geeignet wäre, jener falschen Gleich-

stellung Israels mit den Heiden und der auch noch bei Ewald, Knobel u. A. sich findenden Rede von alttestamentlicher Mythologie ein Ende zu machen.

Die erste große Literaturepoche der Hellenen ist epische Dichtung, Mythenbildung; die zweite Epoche spricht das vollkommen klare Bewußtsein darüber aus, daß die in den Volksglauben übergegangenen Erzeugnisse der ersten — Mythen, ja daß sie der Götter und Menschen unwürdige Täuschungen und Lügen sind. Hätte man nun ein Recht, den Pentateuch und die Ilias als Mythensammlungen zusammenzustellen, so wäre zu erwarten, daß sich in der zweiten israelitischen Literaturepoche ein ähnliches Urtheil über die mosaischen Mythen fände, wie in der zweiten hellenischen über die homerischen. Von dem haben wir aber gerade das Gegentheil gefunden. Mit aller Freudigkeit und Lebendigkeit halten die Dichter und Seher und Weisen der späteren Zeit, welche doch den entsprechenden griechischen Schriftstellern an Kraft des Geistes wahrhaftig nicht nachstehen, an der Geschichtlichkeit der sogenannten Mythen der Urzeit fest. David und die Propheten urtheilen über Mose ganz anders als Platon über Homer. Und mit allem Fug. Platon selbst hätte über Mose nichts anders geurtheilt als sie; das geht aus seinem Urtheil über Homer mit Evidenz hervor. Haben doch auch später viele edle Griechen, an ihrer Religion verzweifelnd, darum nicht an der der Juden verzweifelt oder gezweifelt, sondern sich als Proselyten in diese gerettet. Dem Platon sind ja die eigentlichen Anstöße an den Mythen die ethischen, nicht etwa, wie den modernen Bibelkritikern, die sich so gern mit den hellenischen Philosophen vergleichen, die metaphysischen. Nicht im Namen der (unerleuchteten) Vernunft, sondern im Namen des Gewissens übt ein Platon seine Kritik. Sie hängt mit einer tieferen Erkenntniß der sittlichen Grundbegriffe zusammen, bei den Modernen umgekehrt mit einer Abschwächung derselben, welche ihnen die heilige Grenzmark zwischen Gut und Bös, zwischen Wahr und Falsch auch in der Religion verhüllt oder doch zurücktreten läßt.

Die Seele der mosaischen Offenbarung ist der Dekalog, der

noch bis auf diesen Tag von allen gebildeten Völkern als die trefflichste Zusammenfassung des Sittengesetzes erkannt und auswendig gelernt wird. Und die Wundergeschichten hängen auch hier nicht zufällig mit Gesetz und Lehre zusammen. Alle wissen und Jeder fühlt, wenn er 2 Mos. 19. und 20. liest, wie diese Wunder, welche zu den gewaltigsten gehören, zum Wesen der Sache stimmen. Der Akt und der Inhalt der Gesetzgebung sind aus Einem Stück und Guß. Die ganze Geschichte des Pentateuchs aber — und darauf kommt es hier an — athmet, obwohl uns nicht verschwiegen wird, daß wir auch hier noch im Alterthum, in den Fleischestagen der Menschheit stehen, einen hohen sittlichen Ernst, einen reinen, heiligen Geist. Während die besseren Griechen ihre Jugend von den Mythen ferne halten mußten, wissen bis zur Stunde die christlichen Nationen und die moralisch am höchsten stehenden Familien für ihre Kinder kein besseres religiös-sittliches Bildungsmittel als die heilige Schrift und dabei insbesondere auch die Genesis, die Geschichte Abrahams, Isaaks, Jakobs, Josephs, Moses. Was endlich die Gottesidee selbst betrifft, nun, um Baal und Astarte, um Zeus und Apollon kümmert sich kein Mensch mehr, außer in gelehrtem oder künstlerischem Interesse; vor Jehova aber, vor dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, beugt die Christenheit ihre Kniee, weil er der wahrhaftige Gott und das ewige Leben ist. Kurz, gerade der Grundmangel der Mythologie, an dem sie im Bewußtsein der heidnischen Völker selbst zusammenbrechen mußte, das Auseinanderfallen des Religiösen und des Sittlichen, des Geschichtlichen (Göttergeschichtlichen) und des Idealen, ist in der biblischen Religion von Anfang an beseitigt. Darum zehrt hier die Idee, das sich entwickelnde ideale Bewußtsein in Gewissen und Vernunft die Geschichte nicht auf, sondern durchleuchtet, versteht und ergreift sie als lebendiges, inneres Eigenthum. Die freie Subjektivität, wie sie seit David und seiner Lyrik im Unterschied vom Zeitalter des Gesetzes sich entwickelt, besteht darin, daß man die Objektivität der früheren Offenbarung nicht abthut, sondern sich lebendig aneignet, daß das Aeußere ein Innerliches wird; vgl. Ps. 19. und 119. So hat Israel auf der

Höhe seiner geistigen Entwicklung ein ebenso sicheres und freies Bewußtsein von der Geschichtlichkeit und Wahrheit seiner Religion, als Hellas von der Ungeschichtlichkeit und — ich brauche den platonischen Ausdruck — Lügenhaftigkeit der seinigen. Während Platon aus Gewissensgründen die Mythen seiner Volksreligion verwirft und verspottet, sagen die Propheten von der ihrigen mit den Aposteln: Wir sind nicht ersonnenen Mythen gefolget; denn wo Gnade ist, herablassende Liebesoffenbarung Gottes, da ist auch Wahrheit, wesenhafte Wirklichkeit, felsenfeste, zuverlässige Realität (2 Petr. 1, 16. Joh. 1, 14.). Dieß ist ja geradezu der Begriff Jahveh's (wie der Name Jehova höchst wahrscheinlich eigentlich auszusprechen ist, 2 Mos. 3, 13. 14.).

So wahr Jehova Gott ist und nicht ein Götze, so wahr ist seine Offenbarung Geschichte und nicht Mythus. Das „Jahvehthum" könnte nicht religiös wahr sein, wenn es geschichtlich unwahr wäre. Gott ist erschienen. Gott hat geredet. Wenn das nicht wahr ist, was ist dann noch wahr im Alten Testament? In Israel ist heilige Geschichte, was bei den Heiden Mythen sind. Die von Stufe zu Stufe fortschreitende Offenbarung, von welcher jede spätere Stufe sich in organischer Continuität mit der früheren weiß (vgl. außer dem schon Bemerkten noch 2 Mos. 3, 6. Matth. 5, 17 f.), ist die Geschichte aller Geschichten, der Höhenzug der Weltgeschichte, die Geschichte im höchsten Sinne des Wortes. Darum haben wir Israel das Volk des historischen Bewußtseins genannt. Mit demselben Recht, wie man es sonst das Religionsvolk nennt. Denn Religion und Geschichte hängen, wie wir sehen, auf das Innigste unter einander zusammen und gleichen sich im Begriffe der Offenbarung aus. Die Offenbarungen Gottes mußten ja gleich von ihren ersten Empfängern als die Thatsachen der Thatsachen erkannt werden; sie mußten sich dem Geiste derselben auf's Tiefste und Mächtigste einprägen und weiterhin von selbst als der Gegenstand erweisen, der wie kein zweiter in der Welt der treuesten und sorgfältigsten Ueberlieferung werth war. Daher wurden auch frühe den Wunderthaten Jehovas irgendwelche Denkmäler gesetzt, seien es cultische oder steinerne, als sichere, für den

unbefangenen Forscher auch jetzt noch überzeugende Beglaubigung derselben bei den Nachkommen (vgl. Jos. 4, 9.). Da handelt es sich also nicht von Dingen, die, wie Platon sagt, erst der zweiten Generation glaubhaft erscheinen können; sondern da heißt es, wie Jehova von Abraham spricht: Ich habe ihn erwählt, auf daß er seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm gebiete, daß sie den Weg Jehovas halten (1 Mos. 18, 19.); oder wie bei der Einsetzung des Passah: Und wenn eure Kinder zu euch sprechen: Was soll euch dieser Dienst? so sprechet: Es ist das Passahopfer Jehovas, der vorübergegangen an den Häusern der Söhne Israels in Aegypten, als er Aegypten schlug, aber unsere Häuser rettete (2 Mos. 12, 26 f.); oder, wie bei Errichtung des Denkmals nach dem Durchgang durch den Jordan: So eure Kinder in Zukunft fragen: Was sollen euch diese Steine? so sprecht zu ihnen: daß das Wasser des Jordans sich abschied vor der Bundeslade Jehovas (Jos. 4, 6. 7.). Und rückwärts schauend im Liede Mosis 5 Mos. 32, 7.: Gedenke der Tage der Vorwelt, betrachtet die Jahre der Geschlechter und Geschlechter; frage deinen Vater, daß er dir's verkünde, deine Aeltesten, daß sie dir's sagen. So bildete sich in Israel, weil es das Bewußtsein hatte, in den Offenbarungen Gottes den Segen für alle Geschlechter der Erde, die Heiligthümer und Reichskleinodien der Menschheit als ein priesterlich Volk anvertraut bekommen zu haben (1 Mos. 12, 3. 2 Mos. 19, 5. 6. vgl. Röm. 3, 2. 9, 4. 5. Hebr. 1, 1.), ein geschichtlicher Sinn, ein Sinn für gewissenhafte Ueberlieferung und eine Achtung vor den Thatsachen aus, wie nirgends sonst.

Dieser Sinn ist dem Volke eigen geblieben bis auf unsere Tage. In Alexandrien zwar entwickelte der jüdische Geist aus Respekt vor dem Hellenenthum eine Neigung, die alttestamentliche Geschichte zu allegorisiren; aber nicht diese alexandrinische Richtung, sondern die palästinensische der Treue gegen das Alte Testament ist der Boden gewesen, auf welchem durch Jesum Christum die Vollendung der Offenbarung erwuchs. Bei Jesu und den Aposteln finden wir den religiös-historischen, offenbarungsgeschichtlichen Sinn noch einmal in derselben Lebendigkeit und Geistesfreiheit, wie bei

den Propheten: auch ihnen ist das Alte Testament, was für uns Christen von entscheidender Bedeutung ist, seinem ganzen Inhalte nach wahr und göttlich; auch ihnen kann die Schrift nicht gebrochen werden; auch sie wissen sich nicht zum Auflösen berufen, sondern zum Erfüllen. Aber sie stehen nun zum ganzen Alten Testament ähnlich wie die Propheten zum Pentateuch. Den Geist aus dem Buchstaben hervorlockend, argumentiren sie aus demselben mit großartiger, nicht selten überraschender, den Buchstaben scheinbar wenig respektirender und doch erst in seiner vollen Tiefe aufschließender Kühnheit, jüdischer und judaistischer Buchstäbelei zu geistvollster Widerlegung. Beispiele davon sind die Bergpredigt, Matth. 5, 21 ff., die Antworten Jesu an die Sadducäer und Pharisäer in seinen letzten Tagen Matth. 22, 29—32. 41—45., die Rede des Stephanus mit ihrer ausführlichen, gleichsam geschichtsphilosophischen, die Grundideen andeutenden Betrachtung der Führungen der Väter, bei Paulus Röm. 4. und 9., Gal. 3. und 4., 1 Cor. 10, 1 ff. 2 Cor. 3, 7 ff. u. Anderes; ebenso Hebr. 7 ff. und 11. Daneben geht allerdings ein kleinlicher, äußerlicher, buchstäblerischer Dienst der Ueberlieferung her, schon vor Christus in der pharisäischen Gesetzesgelehrsamkeit und seitdem in dem rabbinisch-talmudischen Traditionalismus, welcher das Wesen des Judenthums in der christlichen Zeit ausmacht. Als das andere, sadducäische Extrem hat sich dieser Richtung in neuerer Zeit das Reform- und Literaturjudenthum mit seiner, alle Geschichte zersetzenden, zum Theil in frivolster Art gehandhabten Kritik gegenübergestellt: ein neuer Beweis der alten Wahrheit, daß die Extreme sich berühren. Männer wie Neander oder Felix Mendelssohn-Bartholdy sind in Wissenschaft und Kunst Vielen unter uns zu Führern in das Heiligthum der Geschichte zurück geworden.

Die Fortexistenz des jüdischen Volkes überhaupt aber gehört zu den auffallendsten Thatsachen, zu den Wundern der Weltgeschichte. Sie läßt auf ganz außerordentliche Wurzeln des geistigen und physischen Daseins dieses Volkes schließen. Kein anderes hat seine Religion und seine Nationalität, merkwürdigerweise fast ohne Gemeinsamkeit der Sprache, so zäh bewahrt. Denn auch

die indischen und chinesischen Volksreligionen haben durch den Buddhismus und andere Einflüsse bedeutende Veränderungen erlitten. Die großen Völker des Alterthums rings um Palästina her, Aegypter und Phönicier, Assyrer und Babylonier, Griechen und Römer, sind untergegangen, obwohl sie nicht oder kaum aus ihren Wohnsitzen verdrängt wurden. Israel ist geblieben, obwohl in alle Welt zerstreut. So steht es noch jetzt thatsächlich vor uns als das im eminenten Sinne geschichtliche Volk, unverwüstlicher Zeuge der ältesten und heiligsten Geschichte mitten im Wechsel der welthistorischen Nationen, Bürge einer großen, göttlichen Vergangenheit und einer großen, göttlichen Zukunft. Haben wir oben die Kirche als Thatbeweis für die Realität der neutestamentlichen Offenbarung erkannt, so ist es neben ihr für die der alttestamentlichen dieß Israel, das auch mitten in den Weltstädten besonders wohnende und sich nicht unter die Völker rechnende (4 Mos. 23, 9.), das wir bei allem Widerlichen seiner Erscheinung doch nie anders als mit Ehrfurcht und Liebe betrachten sollten. Neben diesen Gemeinden des alten und des neuen Bundes muß selbst der Islam, mithin alles weltgeschichtliche Leben zum Zeugen für die beiden Testamente werden, sofern er ohne Judenthum und Christenthum gar nicht denkbar ist und die Realität ihrer Offenbarungen ausdrücklich anerkennt. Negativ und positiv erweist sich durch die Geschichte selbst die biblische Offenbarung mit ihren Wundern als die Geschichte in der Geschichte.

8. Mose und Abraham.

Die Geschichte des Volkes Israel von Ewald ist jetzt das hervorragendste Werk, welches vom Standpunkt der Beseitigung des eigentlich Wunderbaren aus die alttestamentliche Geschichte darstellt. Ewald hat den Tiefpunkt der Negation, wie er durch Vatke und andere, noch weitergehende, jetzt bereits verschollene Bücher vertreten war, weit hinter sich. Er macht Ernst mit Anerkennung der Wahrheit der biblischen Religion und ist von frischer Liebe und hoher Begeisterung für das Alte Testament erfüllt.

Auch den Begriff der Offenbarung sucht er sich anzueignen, so weit es von seinem Standpunkte aus möglich ist. Wir halten uns an den bedeutendsten und in vieler Hinsicht Achtung gebietenden Gegner, dem auch das Bunsen'sche Bibelwerk in wesentlichen Grundanschauungen sich anschließt, wenn wir unsere Erörterungen über Mose und Abraham an das genannte Werk Ewald's knüpfen. Wir thun dieß, um auch hier einen Boden, wo der Streit geführt werden kann, zu gewinnen, da die kritischen Ansichten über den Pentateuch noch sehr weit auseinandergehen.

„Bei den Hebräern, sagt Ewald II, S. 24 f., muß nun einmal im dunkleren Alterthum eine außerordentlich erhabene Zeit mit einem Kreise der wunderbarsten Kräfte, Entschlüsse und Thätigkeiten aufgegangen sein: auf ihre Höhe, ihren wohlbewußten Ruhm und ihre scharfbestimmten Forderungen blickt das ganze spätere Volk zurück; die ältesten Volkslieder aus Kanaan erschallen vom Sinai als dem hehren Anfange aller Herrlichkeit der Geschichte Jahves und seines Volkes, Richt. 5, 4 f., zum fernen Sinai flüchtet Elia in der höchsten Verzweiflung seiner Seele als zu dem uralten Heerde und dem letzten Horte des heiligen Feuers in Israel, um dort auf Jahves Stimme und Licht zu warten, 1 Kön. 19, 8 ff., und am stärksten weisen alle die eigenthümlichen Einrichtungen und das Bestehen der Gemeine selbst mit ihren geistigen Wahrheiten und seltenen Bestrebungen auf eine Zeit zurück, welche solches zu schaffen und für viele Jahrhunderte zu gründen die Kraft und den Muth hatte; gewiß man kann sich eine Zeit so großer Folgen, welche dem Volke all seinen Ruhm und Stolz gab und seine ganz eigene Richtung und Bestrebung für viele Jahrhunderte, ja eigentlich für das ganze Alterthum bestimmte, nicht außerordentlich genug denken. Mag nun auch der Führer dieser Zeit und der Stifter des neuen Anfangs einer so folgenreichen Entwicklung, schon weil er sich selbst weniger hervorgedrängt und lieber seinem Gotte die Ehre gegeben hatte, in der Erinnerung der Nachkommen mehr und mehr hinter seinem großen Werke verschwunden und lange Zeit nur Wenigen näher bekannt geblieben sein (?): aber daß er ein Geist einziger Größe gewesen, daß er ge-

wirkt und zwar mit wunderbaren Kräften und Erfolgen gewirkt haben müsse, bleibt dennoch gewiß, wenn man nicht das Geistigste in der Weltgeschichte dem Zufall zuschreiben und so sich selbst in Blindheit versenken will. S. 32, f.: Wir müssen hier eine der wunderbarsten Urkräfte des Geistes anerkennen, welche, zwar der Möglichkeit nach durch die ganze Menschheit verbreitet, doch mit besonderer Stärke, Wahrheit und Dauer nur in der Geschichte Israels sich geoffenbart, in keinem einzelnen Propheten aber eine solche weltgeschichtliche Wirkung hervorgebracht hat als in Mose. S. 33.: Wenn Religion das Denken und Handeln in der unmittelbaren Gewißheit Gottes d. i. seines Daseins, seiner ewigen Wahrheiten und seiner Pflichten ist: so leuchtet ein, daß jede ihrer Wahrheiten dem Menschen, der wirklich in ihr lebt, als treibendes Wort Gottes selbst, und in ungewissen dunkeln Lagen des Lebens jeder ihrer Rathschläge und Aufschlüsse ihm als unweigerlicher Rath und Aufschluß Gottes selbst erscheinen muß. Das große ewige Ich, vor dem das kleine menschliche Ich ganz verschwindet, und in dem es sich erst zurechtfinden muß, wenn es nicht untergehen will, dieses unendliche Ich wird im Einzelnen laut und durch sein Lautwerden zugleich ihn erfüllend und treibend; damit erst empfängt der Einzelne das rechte Ziel alles seines mittelbaren d. i. in die Welt eingehenden Denkens und Thuns, Licht und Freudigkeit und jene Freiheit, welche die nothwendige Schranke in sich selbsten hat und daher zugleich die Mäßigung und Gesetzlichkeit selbst ist. Wie aber die Religion (Gottesscheu) den Einzelnen in sehr verschiedener Klarheit und Stärke bestimmen kann, und wie die ganze Reihe der verschiedensten Fähigkeiten des menschlichen Geistes sich stets im Einzelnen auf verschiedene Weise mit ihr verbindet: so kann sich in einem Einzelnen, in dem sie außerdem schon mächtig ist, auch die Fähigkeit ihre Aussprüche mit derselben Klarheit, worin sie in ihm leben, Andern mitzutheilen mit ihr verbinden; und wenn so das göttliche Ich aus dem sterblichen Werkzeuge klar und stark zu Andern redet und Andere zu ergreifen sucht, so ist der Hervorsprecher und Dolmetscher der göttlichen Geheimnisse d. i. der Prophet da, dieß Wort in seiner

nächsten und allgemeinsten Bedeutung gefaßt. S. 32, g.: Das Prophetenthum erscheint zuerst als gebietend und befehlend, in strengster Gestalt den göttlichen Sinn und Willen verkündigend und rein auf diese streng vorschreibende Verkündigung sich beschränkend; der Prophet ist also dann zwar ein Sprecher und Dolmetscher seines Gottes, aber zugleich wie sein Befehlshaber und Feldherr auf Erden; und wie das Gebiet des Prophetenthums noch das weiteste, seine Macht entweder nichtig oder allgewaltig ist, so wird es zugleich gesetzgeberisch, völkerbestimmend, staatenbildend. So erscheint es mit dem stärksten Erfolge freilich bei Mose, ähnlich aber doch bei jedem großen Propheten noch bis zu Elija und Elisha, sowie bis zu Joel. Aber diese seine erste starre Gestalt giebt es später auf."

Wer wollte sich nicht vor Allem freuen, daß Mose und die mosaische Zeit in ihrer grundlegenden Bedeutung hier wieder eine so hohe Anerkennung, eine so begeisterte Würdigung gefunden haben? Ewald steht in dieser Beziehung hoch über Ernst Renan, dem ausgezeichneten Forscher und geistvollen Schriftsteller Frankreichs, welcher annimmt, der Monotheismus sei eine Raceneigenthümlichkeit der Semiten, die aber keineswegs als ein Vorzug dieser Völker zu betrachten sei, sondern dieselben aller wahren Kultur unzugänglich gemacht habe. Il faut y voir, sagt Renan von dem semitischen Monotheismus, le résultat d'une certaine disposition de race. Toute idée de superiorité et d'inferiorité doit être ici écartée. Le point de vue sémitique n'est pas le fruit d'une constitution intellectuelle superieure: elle est le fruit d'une constitution sui generis, qui avait ses avantages et ses inconvenients, mais qui en tout cas ne peut avoir été l'apanage exclusif d'une tribu isolée (der Israeliten). Abgesehen davon, daß wie Diestel gründlich gezeigt hat, bei den übrigen, als semitisch bezeichneten Stämmen, Moabitern und Ammonitern, Syrern und Arabern, Phöniciern und Babyloniern &c., sich der Monotheismus geschichtlich nicht nachweisen läßt, stellen sich der Renan'schen Ansicht auch nur bei der allgemeinsten Betrachtung zwei Hauptthatsachen entgegen: 1) der israelitische Monotheismus steht in der

Geschichte einzig da, und die übrigen Semiten, wenn sich auch bei ihnen ein tieferer monotheistischer Zug findet als z. B. bei den Ariern (vgl. 1 Mos. 9, 26. 27.), tragen doch im Wesentlichen, gleich diesen, die weltgeschichtliche Signatur des Heidenthums. Nicht von den Semiten, sondern von den Juden ist das Heil gekommen. 2) Ebenso einleuchtend ist die Unterschätzung des Monotheismus bei Renan; auch hievon hätte ihn schon die allgemeinste Geschichtsbetrachtung zurückhalten sollen, um von der innern, intellectuellen und ethischen Werthung des Monotheismus gegenüber dem Polytheismus zu schweigen. Konnte und sollte Israel als das Religionsvolk die Kulturelemente der Kunst, der Wissenschaft und des Staatslebens nicht in gleicher Selbständigkeit und Fülle pflegen, wie die classischen Völker, so ist doch sein Monotheismus das eigentliche Lebensprinzip der ganzen neueren, achtzehnhundertjährigen Kultur. Wir haben an Renan nur ein neues Beispiel, wie seltsam verworren und verblendet auch bei den hervorragendsten Gelehrten das religiöse und religions-philosophische Urtheil sein kann. Und doch stimmt ein Edmund Scherer diesen Ansichten bei.[36])

Daß Ewald, um zu ihm zurückzukehren, Mose als Propheten faßt, ist, wenn auch nicht erschöpfend, doch ein richtiger und von diesem Standort aus der höchste mögliche Gesichtspunkt. Hier aber ist nun sogleich der Punkt, von welchem an auch Ewald noch weit unter der Höhe der biblischen Anschauung zurückbleibt. Wir haben oben den geschichtlich feststehenden Begriff des Propheten im Alten Testament kennen gelernt. Er ist allerdings „der Hervorsprecher und Dolmetscher der göttlichen Geheimnisse", aber auf Grund wirklicher, übernatürlicher Offenbarung und Inspiration. Solche aber erkennt Ewald nicht an. Er bringt zwar das endliche Ich auch mit dem ewigen Ich in Berührung; aber wie es ihm überhaupt an Schärfe der theologischen Begriffe fehlt, so sieht man hier nicht einmal ganz genau, ob unter den beiden Ich das ideale und das empirische Ich des Menschen, das „unmittelbare" und das „mittelbare" Bewußtsein, oder die göttliche und die menschliche Persönlichkeit verstanden sind. Im einen Fall wäre

es ein pantheistischer, dem Schleiermacher'schen am nächsten verwandter, im andern ein im Wesentlichen deistischer Begriff der Prophetie. Denn diese wird nicht auf objektive Offenbarung, sondern auf die (subjektive) Religion zurückgeführt. Die religiösen Wahrheiten „erscheinen dem Menschen als Wort Gottes", sie sind es nicht wirklich. Selbsttäuschung also gehört zum Begriff des Propheten, er schreibt Gotte zu, was aus der religiösen Tiefe seines eigenen Innern, aus einer „wunderbaren, durch die ganze Menschheit verbreiteten Urkraft des Geistes" hervorgeht. So bestätigt hier Ewald ausdrücklich, was wir im vorigen Abschnitt als die nothwendige Consequenz des modernen, wirkliche Offenbarung leugnenden Begriffs der Prophetie nachgewiesen haben. Jene Urkraft ist es, welche „in der Geschichte Israels sich offenbart". Eben daher ist die israelitische Offenbarung nicht spezifisch, sondern nur graduell vom Heidenthum verschieden: die Urkraft ist „der Möglichkeit nach durch die ganze Menschheit verbreitet" und hat sich in der Geschichte Israels nur „mit besonderer Stärke, Wahrheit und Dauer" geoffenbart. Warum nur in der Geschichte Israels, und wie aus einem bloßen Gradunterschied der spezifische, früher betrachtete Gegensatz der wahren Religion und des Heidenthums, Gottes und der Götzen hervorgehen konnte, das bleibt unerklärt.

Beruht nun nicht einmal die Prophetie, welche doch Ewald noch anerkennt, auf wirklicher, übernatürlicher Inspiration, so kann er natürlich die Manifestation vollends nicht anerkennen. Gotteserscheinungen und Wunderthaten hat es in der mosaischen Zeit, wie überhaupt in der alttestamentlichen Geschichte, nicht gegeben. Sehen wir zu, wie sich Ewald in dieser Beziehung über zwei der wichtigsten, grundlegenden Thatsachen, den Durchgang durch's rothe Meer und die Gesetzgebung am Sinai, ausspricht.

Wie der eigentliche Vorgang, heißt es S. 77 ff., beim Untergang des ägyptischen Heeres im rothen Meere und der Errettung Israels gewesen sei, darüber fehlt uns die vollständigere Erinnerung nur zu sehr (denn der Bericht darüber ist viel später und aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt); aber das Ereigniß selbst

steht in seiner geschichtlichen Gewißheit fest. „Und hier stehe ich nicht an mit aller Wärme zu behaupten, daß dieß Ereigniß, womit die Geschichte Moses schnell ihren Höheort erreicht, nur in Folge eben vorangegangener und noch dauernder außerordentlicher Regungen edelsten Strebens und hoher geistiger Thätigkeit seine unvergleichliche Wichtigkeit erhalten hat, sonst aber wie hundert dem Aeußern nach ähnliche Ereignisse fast spurlos in der menschlichen Geschichte vorübergegangen und leicht sogar sein Andenken ganz verklungen wäre. Die außerordentlichsten Anstrengungen und edelsten Thätigkeiten des nach Erlösung ringenden Geistes müssen eben vorangegangen sein, nicht blos von Seiten Moses, sondern auch von Seiten des um ihn sich sammelnden, seiner zur Erlösung rufenden Stimme muthig folgenden Volkes; dieß liegt in der Sache selbst, und was die jetzigen Erzählungen davon melden, kann nur wie eine schwache Rückerinnerung an jene Tage einer keimenden starken Bewegung des Geistes gelten. Wie mächtig kann die Zuversicht schnell wachsen und sich ausbreiten, sobald zur rechten Zeit ein günstiger Wind die gelegten Keime an's Licht lockt! So ist der damalige äußere Erfolg zwar nichts als dieser günstige Wind; aber weil er die edelsten und fruchtbarsten Keime bereits gelegt fand, konnte er schnell auch die große Menge des Volkes mit der frohesten Zuversicht auf die geistigen Wahrheiten erfüllen. Und wenn ein blutiger Waffensieg immer nur gemischte Empfindungen hervorbringen kann und leicht allein den menschlichen Stolz des Siegers reizt und nährt: so mußte jener wie durch unsichtbare Waffen bereitete Sieg die Gemüther der Erlösten desto mächtiger zum reinen Himmlischen hinziehen, desto gewisser zur Bestätigung der Kraft des unsichtbaren geistigen Erlösers dienen, den Mose verkündete. Wirklich ist es besonders nur diese Betrachtung des Ereignisses, welche sich im Sinne des Volkes tief festgesetzt hat und woraus die jetzt erhaltenen Schilderungen desselben fließen."

Wir sehen, auch hier, wie beim Begriff der Prophetie, ist das Streben Ewalds mit vollem Bewußtsein darauf gerichtet, den Schwerpunkt des Ganzen, die eigentliche wirkende Ursache von der

göttlichen Seite auf die menschliche herüber zu verlegen. Im Geiste Moses und des Volkes lag das Neue, welches durch das äußere Naturereigniß nur hervorgelockt wurde. Zu dem Ende wird die ganze Geschichte umgekehrt. Das äußere Faktum, die Erscheinung bleibt stehen, aber das Wesen ist das entgegengesetzte. Das Kleid bleibt, aber es ist ein anderer Mann darin. Nach der Bibel ist es Jehova, der ein Erlösungswunder thut und dadurch das — freilich durch die früheren Wunder schon innerlich erregte und zubereitete — Volk sich zu seinem Eigenthum erkauft; nach Ewald ist es der israelitische Volksgeist, der bei diesem günstigen Anlaß die in ihm liegenden Keime entfaltet. Ewald kann die Bedeutung des Naturereignisses an sich nicht gering genug anschlagen; nach den biblischen Urkunden dagegen ist es gerade der Eindruck der gewaltigen Gottesthat, welcher für das Volk von entscheidender innerer Bedeutung wurde und es zum Glauben an Jehova und seinen Knecht Mose brachte (2 Mos. 14, 10—14. 30—31.). Das erkennt Ewald selbst auch an. Allein er weiß Rath. Von jenen „außerordentlichsten Anstrengungen und edelsten Thätigkeiten des Geistes Moses und des Volkes" melden die Urkunden freilich wenig und legen noch weniger Gewicht darauf; aber das ist auch nur eine „schwache Rückerinnerung" an alle das Außerordentliche und Edle, was damals nach Ewalds Voraussetzung im israelitischen Geiste keimte. Umgekehrt, von dem „wie" durch unsichtbare Waffen bereiteten Sieg und seinem tiefen, gewaltigen Eindruck auf das Volk berichten die Urkunden ausführlich; aber in Wahrheit „verläßt uns bei jenem uralten Ereignisse die vollständigere Erinnerung nur zu sehr". Das ist doch wohl kein geschichtliches oder wissenschaftliches, sondern lediglich ein willkürliches Verfahren, ein Geschichtemachen aus eigener Erfindung. Es kommt dazu, daß Ewald selbst (S. 8.) anerkennt, „das große Siegslied Exod. 15. sei seinem ganzen jetzigen Umfange nach wenigstens aus einer sehr frühen Zeit nach Mose, seinem Grunde und Anfange nach wahrscheinlich unmittelbar aus frischer Begeisterung in mosaischer Zeit entsprungen." Man lese dieses Lied. Es ist „dem Jehova" gesungen. In Ihn und Seine Großthat versenkt sich lobpreisend

das Volk. Mit Recht ist der Lobgesang das Brautlied Israels genannt worden; wie die Braut sich nur im Bräutigam weiß und hat, so das Volk hier nur in seinem Gott. Nach Ewald dagegen hätte es, richtig denkend, vielmehr die Keime in seinem eigenen Geiste als Hauptsache erkennen und (nach Art neuerer Dichter) besingen müssen; Mose und Israel befanden sich hier wieder in der Selbsttäuschung, auf Gott zu übertragen, was in ihnen selbst sich regte. Diese ganze Anschauung ruht auf einer Verkennung des religiösen Lebens und namentlich der alttestamentlichen Religiosität in ihrem innersten Grunde. Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gieb Ehre! Das ist das wahre Grundwort Israels; alle Gläubigen bezeugen, daß darin die Wahrheit liegt (Röm. 4, 20. 21. Hebr. 11.). So wenig die menschlichen Anknüpfungspunkte und Vermittlungen auszuschließen sind, so ist doch in aller Religion Gott die wirkende Ursache, Gott der Mittelpunkt, um den sich das Menschliche bewegt. Wie es ja nicht anders sein kann, wenn Gott Gott ist und der Mensch sein Geschöpf. Gerade die Anfänge und Grundlegungen der wahren Religion beruhen daher am allerwenigsten auf menschlicher, sondern auf göttlicher Produktivität und auf menschlicher Receptivität. Die göttliche Produktivität erweist sich in der übernatürlichen Offenbarung, die menschliche Receptivität in dem Glauben, der die Offenbarung annimmt. Bei den Anfängen, bei Abraham und in der mosaischen Zeit, wird daher der Glaube auch im A. T., wo das Wort sonst selten vorkommt, ausdrücklich genannt (1 Mos. 15, 6. 2 Mos. 14, 31. 4, 31. vgl. V. 1.).

Was die Gesetzgebung am Sinai betrifft, so „können wir, sagt Ewald S. 86 f., die schon durch das früheste hebräische Alterthum gehende Kunde von derselben nicht anders als aus ächt geschichtlicher Erinnerung abstammend betrachten, und haben auch alle Ursache zu der weiteren Annahme, daß der Aufenthalt am Sinai von längerer Dauer gewesen sein muß. Aber daran vorzüglich haben wir uns hier zu erinnern, daß mit jedem bessern Gesetzeswerke der geistig lebendige Gott selbst den ihm sich verpflichtenden Menschen näher kommen kann; denn schon die Erhebung

des betrachtenden und strebenden Sinnes eines Volkes zu neuen besseren Ordnungen seines Lebens ist doch zugleich eine Erhebung zu dem, der solche Ordnungen, welche im Kleineren denen, wornach er die ganze Welt ordnet, ähnlich sind, auch in der Freiheit des Menschen wirksam wünscht, und verpflichtet sich ein Volk sodann feierlich in ächter Furcht und Zittern zur Beobachtung solcher anerkannt bessern Ordnungen, so hat es auch dem Gotte sich schärfer genähert, der in ihnen wirksam ist, und Gott, nicht jener bloße Schöpfer aller Menschen, sondern zugleich jener in Erkenntniß, Gesetz und Pflicht dem menschlichen Geiste lebendiger gewordene, doppelt wirksame Gott kann nun fortan einer solchen menschlichen Gemeinschaft näher sein und besser sie leiten, als es sonst möglich wäre. Kann so schon in jedem, einen früheren Zustand nicht verschlechternden, sondern verbessernden Gesetze der geistige Gott irgendwie näher kommen und für irgend eine Wahrheit gleichsam eine Wohnung unter Menschen suchen, sei es auch nur in etwas Geringem und Einzelnem: wie viel näher und wirksamer wird er dann durch ein solches Gesetzeswerk vom Himmel auf die Erde kommen, welches wie das mosaische am Sinai wirklich aus dem reinsten Streben und der edelsten Erhebung eines jugendlichen Volkes in der Gunst eines seltenen Augenblicks der Erde hervorging! Das alles gilt schon an sich so, und ist der höhern Betrachtung der menschlich-göttlichen Dinge nach nicht anders zu denken. Aber bedenkt man nun außerdem, daß der Erzähler, wie wahr das alles sei, schon aus feststehender Erfahrung wußte, daß er selbst mit seinem Volke sich in jener Religion heimisch und wohl fühlte, welche durch die Gesetze am Heiligthum des Sinai ihre erste, festere Gründung erhalten und seitdem schon längere Zeit auch in Palästina ihren beglückenden Einfluß bewährt hatte: so begreifen wir leicht, wie er jene innere und nothwendige Wahrheit nun auch sogleich äußerlich auffassen und geschichtlich darstellen, also wie er erzählen konnte, daß dort am Sinai Gott herabgekommen und seine Worte als Gesetze verkündigt habe."

Wir verkennen auch hier nicht, daß Ewald bestrebt ist, dem Gesetze eine göttliche Wahrheit beizulegen, wenigstens im

Sinne seiner „Wie" und „Gleichsam". Aber es zeigt sich hier noch deutlicher als bisher, daß er die alttestamentliche Religion prinzipiell auf die gleiche Weise entstehen läßt, wie die heidnischen Religionen entstanden sind, nämlich aus dem Volksgeist. Er stellt die mosaische Gesetzgebung mit heidnischen Gesetzgebungen, etwa Solons oder Lykurgs, welche doch weder selbst eine solche Promulgation für sich in Anspruch nehmen, noch auch so rein und heilig dastehen, im Wesentlichen auf Eine Linie. Was das Alte Testament unmittelbar von Gott ausgehen läßt, wird wieder „aus dem reinsten Streben und der edelsten Erhebung eines jugendlichen Volkes" abgeleitet. Das stimmt weder mit dem geschichtlichen Bild Israels noch mit dem richtigen Begriff des Gesetzes überein. Es ist wahr, Israel verpflichtet sich freiwillig zum Gesetz, aber das thut es nach der Urkunde nur unter den gewaltigen Eindrücken der göttlichen Offenbarungsthaten, welche hier geleugnet werden. Das Streben des jugendlichen Volkes abgesehen von der Offenbarung kommt in der Anbetung des goldenen Kalbes und in dem oft wiederholten Murren gegen Jehova und Mose zu seiner Offenbarung, so daß wir recht ausdrücklich sehen, dasselbe hätte nichts Anderes aus sich hervorgebracht, als eben auch wieder heidnisches Wesen. Von Mose an bis zum letzten Propheten und bis ins Neue Testament herein erscheint Israel seiner eigenen Natur nach als ein Gott widerstrebendes Geschlecht. Es ist wirklich schwer begreiflich, wie ein im A. T. so bewanderter Mann das Gesetz aus dem reinen und edeln Streben des Volks hervorgegangen denken kann. Haben wir vorhin auf eine Verkennung des Wesens der wahren Religion aufmerksam machen müssen, so beruht diese Annahme auf einer Verkennung der Macht der Sünde, auf Nichtbeachtung des Riesenkampfs zwischen der heiligen Liebe Gottes und der unheiligen Natur des Volkes, welcher die eigentliche Seele des Alten Testaments ausmacht. Im Begriffe des Gesetzes liegt ja vielmehr gerade dieß, daß es mit äußerer, positiver Autorität über dem Volke steht, auf steinernen Tafeln, nicht auf den fleischernen Tafeln des Herzens. So wenig ist das Gesetz des Alten Bundes aus Israels Sinn und Streben hervorgegangen, daß

vielmehr erst ein neuer, höherer Bund erforderlich ist, um es in diesen Sinn zu schreiben (Jer. 31, 31 ff.).

Gerade in den grundlegenden und darum wunderbaren Thatsachen haben, wie wir sehen, die alttestamentliche und die Ewaldsche Geschichte Israels fast Nichts mehr mit einander gemein als die äußeren Lokalitäten, den Rahmen; die Ereignisse selbst und namentlich Grund und Geist der Ereignisse sind verschieden, ja entgegengesetzt: dort eine Herablassung Gottes, hier eine „Erhebung" des Volkes. Ganz Israel befindet sich im Irrthum über Grund und Wesen seiner Geschichte und Religion, und das ist wieder ein doppeltes Räthsel, weil doch Ewald selbst (S. 7. 8.) Hauptstellen wie „die hohen Worte des wahren Evangeliums" — so nennt er schön 2 Mos. 19, 4—6., — auch 16, 6. 7., sodann den Dekalog, den Segen 4 Mos. 6, 24—26., den Spruch beim Aufbrechen und Ruhen des Lagers 4 Mos. 10, 35 f., wo überall Alles auf Jehova zurückgeführt wird, als ächt mosaisch anerkennt. Und warum verwickelt sich Ewald und so Viele mit ihm in alle diese Schwierigkeiten und Widersprüche? Doch lediglich deßwegen, weil er voraussetzt und zwar stillschweigend als eine völlig selbstverständliche Sache voraussetzt, daß es keine Wunder, keine wirklichen Gottesthaten und Gotteserscheinungen geben könne. Sein Gott ist kein lebendiger, sondern ein stummer und thatloser Gott.

Uns kommt hier zu Statten, was wir schon früher von Offenbarungsanalogien angeführt haben. Da im Neuen Testament wirkliche Wunder historisch bezeugt sind, so kann die Möglichkeit der Wunder auch im Alten nicht geleugnet werden. Und giebt es einen Wundergott, so wird ihm auch kein Geschöpf vorschreiben können, wie weit er in seinen Wundern gehen dürfe. Sind daher immerhin die alttestamentlichen Wunder äußerlich großartiger, so kann dieß doch für ein klares und scharfes Denken keinen Grund zu ihrer Verwerfung abgeben. Dieß gilt insbesondere auch von den Wundern, an denen die moderne Denkweise wohl den meisten Anstoß nimmt, von den Gotteserscheinungen oder Theophanieen, z. B. im brennenden Busch, in den Wettern des Sinai, in der Wolken- und Feuersäule. Ja wir haben für diese nicht nur in

den visionären Theophanieen der großen Propheten, sondern insbesondere in der Christophanie, die dem Paulus bei Damaskus zu Theil wurde, bestätigende Analogieen gefunden. Muß damit für consequentes Denken der Anstoß an den äußeren Thatsachen schwinden, so liegt in dieser paulinischen Analogie auch noch für das Verständniß der innern Möglichkeit einer Erscheinung Gottes ein bedeutsamer Wink, indem, wie wir weiter unten sehen werden, auch schon im Alten Testament der Sohn, der Logos Vermittler der Gotteserscheinungen ist (vgl. Joh. 12, 41.). Für's Dritte endlich giebt uns das Erlebniß des Paulus auch noch über die geschichtliche Stellung und Bedeutung der Theophanieen einen wichtigen Gesichtspunkt an die Hand. Auf die äußere Manifestation bei Damaskus folgt bei Paulus die Inspiration, die innere Erleuchtung durch fortgesetzten Verkehr mit dem Herrn im Geiste. Ebenso sehen wir im großen Ganzen der neutestamentlichen Offenbarung auf die Christuserscheinung die Eingeistung, auf die sichtbare Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleisch die Ausgießung des heiligen Geistes und die Wirksamkeit der Apostel folgen. Die Menschen bedürfen zuerst der äußern Anregung von oben, um die innere fassen zu können. Im Alten Testament entsprechen den Aposteln die geistgetriebenen Propheten. Wie viel mehr wird nun auch da, auf dieser niedrigeren, noch der alten Fleischeswelt angehörigen Stufe, der Inspiration eine Periode der Manifestation, der äußern Gotteserscheinungen vorangehn müssen!

Betrachten wir nun näher, was uns von Gotteserscheinungen und Gottesthaten aus der mosaischen Zeit berichtet wird, so müssen wir es als Gottes vollkommen würdig und als dem Wesen und Zweck dieser Offenbarungsstufe vollkommen entsprechend erkennen. Die Idee dieser Zeit ist, daß Israel das selbständige Gottesvolk und Gottesreich unter dem Gesetz seines himmlischen Königs Jehova werden soll. Zu dem Ende muß es aus der äußeren und inneren Dienstbarkeit unter das Heidenthum, aus dem Weltbann, in welchen es in Aegypten auch innerlich mehr oder weniger verstrickt worden war, herausgehoben werden. Jehova muß sich ihm als den überweltlichen Herrn offenbaren, der

Gewalt hat über die Mächte der Welt, der Natur und Geschichte. So allein erscheint er als Jahve, welches der charakteristische Gottesname dieser Stufe ist (2 Mos. 3, 13 f. 6, 3.), d. h. als der schlechthin Seiende, Wesende, als die absolute Realität, als der Fels Israels, gegen den die Götzen Nichts sind und die ganze Welt Nichts ist. Er beginnt damit, daß er sich in den ägyptischen Plagen als den Herrn der Natur offenbart, welcher zu Gunsten seines Volkes gegen die bedeutendste damalige Weltmacht die Natur ihres eigenen Landes zum Kampfe aufruft. Er weiß die beiden Elemente, auf deren Zusammengehörigkeit recht eigentlich das Völkerleben beruht, Land und Volk, gegen einander zu kehren. Im weitern Verlaufe müssen die zwei gewaltigsten Erscheinungen der irdischen Natur, Meer und Berg, seinem Willen gehorchen und seiner Herrlichkeit sich beugen: das Meer spaltet sich, der Berg bebt. Beide werden zu Offenbarungsstätten seiner heiligen Macht; durch das Meer offenbart sich seine richterliche Herrschermacht an den Feinden, auf dem Berg seine gesetzgeberische Herrschermacht über das Volk. Durch den Akt der Gesetzgebung stellt sich Jehova dem Volke persönlich als seinen königlichen Herrn in voller Majestät dar. Um allein auf Ihn geworfen und nicht gleich wieder in Welthändel verstrickt zu werden, wird Israel nicht direkt aus Aegypten nach Kanaan, sondern auf großen Umwegen durch die Wüste geführt, wo das irdische Natur- und Geschichtsleben stille steht, wo das Volk allein ist mit seinem Gott. Er übernimmt, da die Wüste ohne Nahrung und ohne Weg, dieses einfachste Zeichen menschlicher Kultur, ist, die Speisung durch das Manna, Er die Führung in der Wolken- und Feuersäule, damit auch hierin das Volk unmittelbar an Ihn gewiesen sei und sich gewöhne (vgl. 2 Mos. 16, 4.).

So ist hier Alles seinem Zweck entsprechend, durchsichtig, von der richtig gefaßten Grundidee aus verständlich. Diese relative Vollkommenheit ist zugleich auch noch relative Unvollkommenheit, wie es bei geschichtlicher Entwicklung der Offenbarung nicht anders sein kann (Hebr. 8, 7 f.). Jene Erscheinungen sind ganz dem damaligen Stand der Offenbarungsentwicklung angemessen, welche

noch nicht die neutestamentliche, auch noch nicht die schon innerhalb des A. T. mögliche prophetische Stufe erreicht hatte, sondern nur erst die gesetzliche, auf welcher das Göttliche dem Menschlichen äußerlich gegenübersteht. Gott ist gegenwärtig unter seinem Volk, aber, wie es das Bedürfniß des sinnlichen, kindischen Geschlechts erheischt, noch in der äußerlichsten Weise: er wandelt nicht menschlich unter Menschen, es ist auch keine innere Leitung der Gemeine durch den heiligen Geist, sondern eine äußere Führung durch eine sichtbare Himmelserscheinung. Und zwar bedient sich Gott für diese Offenbarungen an das ganze Volk durchaus der Natur (ägyptische Plagen, Wasser aus dem Felsen, Manna, Wachteln rc.) und, wo es seine persönliche Offenbarung gilt, der Elemente (Gewitter am Sinai, Feuer- und Wolkensäule), nicht blos im Unterschied von den patriarchalischen Theophanieen, weil es bei einer so großen Volksmasse zu einem persönlichen Verkehr zwischen Gott und Menschen nicht kommen konnte, sondern namentlich im Gegensatz zum Heidenthum, um das israelitische Bewußtsein von Anfang an daran zu gewöhnen, nicht die Welt der Sichtbarkeit zu vergöttern, sondern durch sie hindurch zu dem lebendigen, heiligen Gott zu dringen, der alle Naturelemente als Mittel Seiner Offenbarung zu seiner Disposition hat. So stellte sich die Wundergnade Gottes auf dem ganzen Zug durch die Wüste täglich äußerlich sichtbar dar, auf Erden durch das Manna, am Himmel durch die Feuer- und Wolkensäule. Diese Herablassung vollendete sich in dem Anschluß des Wunders an die Natur und menschliche Sitte, indem ja auch sonst Manna auf der Sinaihalbinsel vorkommt und Heereszüge ihre Feuer- und Rauchsignale zu haben pflegten.

Jehova, der überweltliche Gott ist es also, auf dessen Thun Alles beruht. Daß Israel Sein Eigenthum werde, darum handelt es sich; und dieß macht das Wesen dieses Volkes gegenüber den Weltvölkern, den Heiden aus. Von hier aus wird es nun auch erst recht klar, auf welcher tiefen Verkennung und Verkehrung die Ewald'sche und überhaupt die modern rationalisirende Auffassung der mosaischen Zeit beruht. Weil sie vermöge ihrer, sei

es pantheistischen oder deistischen Grundanschauung Alles aus dem Menschengeist herleiten muß, so ist sie zum Verständniß der theophanischen Offenbarung ganz besonders unfähig. Wir dagegen können der im Pentateuch überlieferten Geschichte nicht nur auf Grund äußern, herkömmlichen Autoritätsglaubens, sondern auf Grund inneren Verständnisses zustimmen. Selbst wenn die schriftliche Aufzeichnung dieser Geschichte erst so spät erfolgt wäre, als die Gegner annehmen, würde zwar die Möglichkeit, aber so wenig als bei der Genesis, die ja auch erst Jahrhunderte nach den von ihr erzählten Ereignissen verfaßt ist, ein wirklicher Grund vorhanden sein, an ihrer Glaubwürdigkeit zu zweifeln, wie denn z. B. Vaihinger in dieser Weise[37]) an derselben festhält. Der pentateuchischen Geschichtsdarstellung steht das Gesammtbewußtsein Israels über seine Religion und Geschichte zur Seite, und dieses, wie es uns überall im Alten und Neuen Testament entgegentritt, ist keine Illusion, sondern Wahrheit. Israel ist das Volk des geschichtlichen Bewußtseins. —

Noch willkürlicher verfährt Ewald im ersten Bande mit der Geschichte Abrahams und der Patriarchen. Er geht von einem semitischen Urvolk in Hochasien und dessen Wanderungen aus. Thera, Abrahams Vater, bedeutet Völkerwanderung. „In der Wanderung aus Ur Chasdim, welche der Name Abrahams und seiner Begleiter bezeichnet, sowie in der ihr in derselben Richtung folgenden Jakobs (?) aus dem südlicher gelegenen Haran werden wir Nichts erkennen als Fortsetzungen der Wanderzüge dieses Urvolks, welche, nachdem sie vielleicht mancherlei Richtungen eingeschlagen, nun auch am weitesten nach Südwesten sich richteten und so erst in Aegypten ihr letztes Ziel fanden." Die Religion der Erzväter war, wie der Mosaismus, monotheistisch; sie mußte irgend etwas enthalten, was sich im Mosaismus nur weiter entfaltet fortsetzte. Doch war ihr Gott mehr nur ein Hausgott, welcher neben sich für andere Häuser und Menschen andere Götter erlaubte und nicht vor Bilderdienst schützte. Auf Grundlage dieses historischen Kerns bildete sich in den letzten Jahrhunderten vor Mose im Bewußtsein des Volkes die Patriarchengeschichte zu dem

Kreise der zwölf Vorbilder des häuslichen Lebens aus: Hausvater, Hausmutter, Kind, Heldenamme, Oberselav rc. Eigentliche Huldigung vor diesen geheiligten Vorbildern wurde vermieden, während die ältern, vorsündfluthlichen Patriarchen „dem Volke einst in der entferntesten Urzeit als seine menschlich göttlichen Urväter oder auch als seine ganz göttlichen herrschenden Mächte gegolten haben" sollen. Später wurden die Vorbilder „von der Macht und dem Geist der höheren Religion immer völliger ergriffen, und diese schuf sie zu den schönen Gestalten um, welche nun ihrerseits wieder ihre beredtesten Dolmetscher geworden sind. Und weil der göttliche Segen des einstigen Lebens der Erzväter von denen, welche so zu ihnen als Vorbildern aufblickten, damals schon längst innerlich erfahren war, so erhebt sich im Rückblick auf die den Grund zu allem diesem unerschöpflichen Segen legende Urzeit die Betrachtung kühn dahin, daß sie den ganzen Verlauf der schon durchlebten und fortdauernd sich weiter entfaltenden Geschichte auch einmal umgekehrt von oben her auffaßt und nach ihrer göttlichen Nothwendigkeit vorzeichnet." So entstanden die Verheißungen.

„Ewalds Combinationen, nach welchen Jakob eine zweite Einwanderung hebräischer Stämme in Kanaan bezeichnet und nur insofern Sohn Isaaks ist, seine Söhne aber die einzelnen, in der Gemeinde mit Stimmrecht begabten Stämme, welche sich zum Theil erst in Palästina aus Hebräern oder Nichthebräern jenem Kern der Einwanderer angeschlossen hatten, bedeuten, mögen hier blos angeführt werden." Mit diesen Worten züchtigt der nüchterne Winer (in dem Artikel Jakob seines biblischen Realwörterbuches) das Verfahren Ewalds, der hier auf noch eigenmächtigere Weise als in der mosaischen Zeit an die Stelle der überlieferten Geschichte eine erfundene setzt und dann ganz genau die Mittelglieder anzugeben weiß, durch welche jene aus dieser entstanden ist. Wir fügen nur hinzu, wie die Behandlung des Mosaismus bei der Patriarchengeschichte auch darin überboten erscheint, daß das religiöse Fundament und Wesen derselben, Glaube, Verheißung, Bund, beseitigt und fast nur das Aeußerlichste davon, die Wanderung aus Mesopotamien durch Palästina nach Aegypten, übrig-

gelassen wird. Wir wollen dankbar sein, daß Ewald uns die natürliche Basis der Geschichte, das Zeitalter der Wanderungen, lebendiger vor Augen stellt. Aber wir lassen uns nicht das Höchste und Geistigste auf dieß Aeußere und Natürliche reduciren. Doch das will auch Ewald selber nicht: er erkennt einen Zusammenhang zwischen der Religion der Erzväter und dem Mosaismus an und hat sich sogar neuestens zu unserer Freude veranlaßt gesehen, in einer eigenen Abhandlung über die Religion der Erzväter diesen Zusammenhang „noch etwas genauer und vollständiger" hervorzuheben.[38])

Hier knüpfen wir unsere regressive Betrachtung an. Wäre Israel in Aegypten ein lediglich heidnisches Volk gewesen wie andere, so wäre die Geschichte der mosaischen Zeit und überhaupt die ganze Sonderstellung und Sonderentwicklung dieses Volkes unbegreiflich. Denn so sehr wir denen gegenüber, welche Gesetz und Religion des Alten Testaments als Produkt des israelitischen Volksgeistes betrachten, die Offenbarung Jehovas als die schöpferische Macht betonen mußten: so sind doch damit, wie bereits angedeutet, menschliche Anknüpfungspunkte nicht aus-, sondern eingeschlossen. Nur nicht produktiv kann sich der Mensch zum Göttlichen verhalten, wohl aber receptiv; er kann das Göttliche an- und aufnehmen oder von sich weisen. Wenn diese freie Empfänglichkeit des Menschen in der Heilsgeschichte auch nur der zweite Faktor ist, so ist sie doch ein wesentlicher Faktor. Eine solche Empfänglichkeit für die Offenbarungen des wahren Gottes wäre nun aber in Israel nicht vorhanden gewesen, wenn es bis dahin sich von den übrigen heidnischen Völkern gar nicht unterschieden, sondern gleich diesen seit Jahrhunderten in den Bann und Dienst des Weltgeistes sich verfangen gehabt hätte. Allein es waren, darin sind auch Ewald u. A. mit uns einverstanden, Erinnerungen an die Stammväter und ihren Monotheismus im Volke vorhanden. „Unter allen, auch den ältesten Selbsterinnerungen der mosaischen Religion, sagt jetzt Ewald, steht keine fester als die, daß der Gott, zu dessen Verehrung Mose das Volk aufrief, derselbe sei, welcher einst der Gott der Väter war, verschieden von

den Göttern aller übrigen Völker, aber im Wesentlichen derselbe, den schon die drei Erzväter dieses Einen Volkes verehrten.“ Gleich hier aber können wir weiter schließen, daß dann die Erzväter auf einer hohen Religionsstufe müssen gestanden haben. Denn daß Israel in Aegypten stark unter heidnischem Einfluß stand, das zeigen manche Spuren, z. B. die Anbetung des goldenen Kalbes am Sinai, und es wird auch ausdrücklich bezeugt (Jos. 24, 14. Ezech. 20, 7 f. 23, 3. 8. 19—21.). Das von den Erzvätern ausstrahlende Licht reiner Religion muß also ein sehr kräftiges gewesen sein, wenn es dem mehrhundertjährigen Einfluß heidnischer Finsterniß gegenüber das höhere Bewußtsein im Volke aufrecht erhalten sollte.

Glücklicherweise sind wir nun auch nicht ohne einige nähere, von den Gegnern selbst anerkannte oder anzuerkennende, geschichtliche Lichtspuren. Auch Ewald erinnert an den Namen der Mutter Moses, Jokebed, welcher die Spur des Gottesnamens Jehova zeigt und also den Beweis vom vormosaischen Ursprung desselben liefert, was überhaupt auf das Dasein höherer Offenbarungsreligion schließen läßt. Jener Name ist auch beachtenswerth als ein Zeichen, daß sich in der Familie, aus welcher der große Mittler des Alten Bundes hervorging, die Verehrung des Offenbarungsgottes rein erhalten hatte, mithin als ein ungesuchtes Beispiel zu dem, was so eben über die menschliche Empfänglichkeit bemerkt wurde. Es geht auch hier nach der allgemeinen Reichsregel: Wer da hat, dem wird gegeben. Eine zweite Lichtspur ist der Gottesname El schaddai (1 Mos. 17, 1. 2 Mos. 6, 3.), welchen auch Ewald als den spezifischen Ausdruck des patriarchalischen Gottesbewußtseins anerkennt, indem er darin die Wahrheit ausgedrückt findet, „daß der allein mit Recht der Allmächtige Gott zu Nennende eben nur Einer sein könne, vor welchem alle bloße Vielheit und Verschiedenheit göttlicher Wesen verschwinde.“ Wie denn Ewald noch weiter treffend daran erinnert, daß die Pluralform Elohim schon im ältesten hebräischen Sprachgebrauche nicht als Mehrheitsname, sondern als Einheitswort gelte und construirt werde. Daran schließt sich dann für's Dritte der Ausdruck: Gott Abrahams,

Isaaks und Jakobs. Ewald selbst hat nicht nur an Sprüchen, wie die oben angeführten, sondern auch an der „ebenso kernhaften als durchaus eigenthümlichen kurzen Umschreibung Jahve's nach seiner sittlichen Doppelseite“ in den Stellen 2 Mos. 20, 5 f. 34, 6 f. 5 Mos. 5, 9 f. 4 Mos. 14, 18. den Duft und Hauch des Alterthums empfunden. Ebenso verhält sich's nun noch in höherem Maaße mit der Bezeichnung Gottes als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, die einen so ganz geschichtlichen Charakter trägt. Solche Namen werden nicht erfunden, sondern überliefert. Man fühlt noch ganz den Geist uralter Familientradition darin weben. Vergleiche 1 Mos. 31, 53. 42., wo man die Entstehung gleichsam beobachten kann, und die von Ewald selbst auf Jakob bezogenen Stellen 2 Mos. 15, 2. 18, 4. „meines Vaters Gott“, wo die Religion wesentlich als väterliche Religion gewußt wird. Wenn nun Jesus aus der Selbstbenennung Gottes als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sogar die Neubelebung und Auferstehung der Erzväter und ihres ächten Samens erschließt, weil Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist (Matth. 22, 31. 32.): so werden wir um so mehr zu schließen berechtigt sein, daß dieselben während ihres Erdenwallens in lebendiger Gottesgemeinschaft und auf einer hohen Glaubensstufe gestanden sein müssen, weil Gott sie sonst nicht in seinen feierlichen Titel, gleichsam in seinen Eigennamen aufgenommen hätte. Mit eben dieser Selbstbezeichnung Gottes beginnt nun 2 Mos. 3, 6. die mosaische Offenbarung und setzt sich dadurch ausdrücklich und prinzipiell in Zusammenhang mit der patriarchalischen.

Was sich so geschichtlich erschließen läßt, das liegt aber auch im innern Wesen der Sache selbst. Sollte Israel das Volk Gottes, das Volk im einzigen Sinne (im A. T. am im Unterschied von den gojim, im N. T. λαός im Unterschied von den ἔθνη) werden, so konnte es, haben wir gesagt, von Anfang an kein heidnisches Volk sein. Die heidnischen Völker sind über ihren eigenen Ursprung im Dunkeln, sie halten sich für Autochthonen u. dgl. Die Bedeutung Israels aber erfordert, daß es ein Bewußtsein von seinem eigenen Ursprung, auch in diesem Sinne ein wahrhaft ge=

schichtliches Bewußtsein habe. An diesem „Volke" muß zu sehen sein, wie überhaupt ein Volk entsteht, wie es aus der Familie sich entwickelt. Doch das ist nur die äußere Seite der Sache, das Wesentliche liegt tiefer. Die Geschichte zeigt, wie im Alterthum überall die Nationalität und die Religion mit einander verbunden sind. Es liegt das im Wesen des Heidenthums, das als Naturreligion den natürlichen Volksgeist zu seiner Basis hat. Daher sind die genannten biblischen Ausdrücke für Völker zugleich Bezeichnungen der Heiden. Aus diesem Naturzusammenhang des antiken Völker- oder Heidenlebens mußte also Israel prinzipiell herausgesetzt werden, wenn es Gottesvolk zu werden im Stande sein sollte. Es galt innerhalb des natürlichen Völkerlebens die schöpferische Setzung eines neuen Volkes, dem von Anfang an der göttliche Stempel aufgedrückt war. Daher mußte recht eigentlich ab ovo, mit einem neuen Stammvater begonnen werden, und dieser Stammvater mußte zugleich ein Glaubensheld sein. Ja, der Glaube, die lebendige Gottesgemeinschaft mußte das Erste und Wesentliche in ihm sein, so daß das Natürliche hier nicht für sich, sondern auf dem Grunde übernatürlicher, göttlicher Lebensweihe sich entfaltete.

Diesen Glaubenshelden und Stammvater bietet uns nun die Genesis in der wundervollen Erscheinung Abrahams dar. Alles, was uns von ihm erzählt ist, wird von dieser Grundidee aus klar und verständlich. Wie Mose, so stammt auch Abraham aus einer Familie, welche noch die relativ reinste Gotteserkenntniß bewahrt hat; er ist außerdem wohl auch ein prophetisch begabter Mann (vgl. 1 Mos. 20, 7.). So kann sich Gott ihm offenbaren, und ihn in dieser Zeit der Wanderungen (1 Mos. 11, 27—32.), in dieser Geburts- und Jugendzeit der Völker zum Stammvater eines großen Volkes berufen. Er erhält zugleich eine hohe Verheißung: nicht nur soll er für seine Person und Nachkommenschaft sich des göttlichen Segens in vollem Maaß erfreuen, sondern er soll auch der Träger des Segens für alle Geschlechter der Erde werden. (Man beachte, wie dieser letztere Ausdruck insbesondere wieder den Duft des höchsten Alterthums athmet: er ist noch von Familie oder

Stamm, noch nicht vom Volke hergenommen, während ebenso bezeichnend schon daneben steht: Ich will dich zum großen Volke machen.) Es ist Gottes würdig, sich gleich von Anfang an über die volle und letzte Absicht des Neuen, was er jetzt beginnt, auszusprechen, so weit es Abraham verstehen kann. Aber diese hohe Bestimmung, zu der Abraham berufen wird, ist an einen theuern Preis für ihn gebunden. Der Stammvater der Gottesvolkes muß alle natürlichen Zusammenhänge mit Vaterland, Verwandtschaft und Vaterhaus abbrechen und sich in ein fremdes Land versetzen lassen, damit hier ein wirklich Neues beginne. Dieses Land wird ihm nicht zum Voraus als ein von Milch und Honig fließendes geschildert, ja es wird ihm gar nicht bezeichnet; sondern eben daran muß sich's zeigen, ob er Gott vertraut und gehorcht, daß er auswandert „in das Land, das ich dir zeigen werde". (1 Mos. 12, 1 ff.). Der 75jährige Mann mit seinem unfruchtbaren Weibe soll Stammvater eines großen Volkes werden? und zu dem Ende mit Hintansetzung aller Lebensfreuden und Familienpflichten in ein unbekanntes Land ziehen? Allein „Abram ging, wie der Herr zu ihm geredet hatte." Damit ist sein ganzes Dasein vom Naturboden abgelöst und wider allen sinnlichen Augenschein und alle vernünftige Berechnung lediglich auf Gott, auf den Glauben gestellt. Er kommt nach Kanaan, wohin schon vorher das Streben seiner Familie gerichtet war (11, 32.), und erhält hier ein Wort Gottes, dieß sei das Land, welches seinen Nachkommen gehören soll; denn ein Volk muß ja auch ein Land haben. Abraham selbst aber muß in diesem Lande Lebens lang als Fremdling umherziehen; Nichts davon nennt er sein eigen, als ein Grab. Obwohl oder vielmehr eben als Stammvater des Gottesvolkes hat er kein irdisches Vaterland, sondern soll sich lediglich an Gott und das himmlische Vaterland halten, wie der Hebräerbrief sagt, der in seinem berühmten Glaubenskapitel, dem 11., diese Führung Abrahams so tief auffaßt und erklärt. Was das Volk betrifft, so wird Abraham so sehr im Glauben geübt, daß er auf den Samen der Verheißung auch in Kanaan noch ein Vierteljahrhundert warten muß. Und auch das ist noch nicht genug, sondern er muß sich

willig finden lassen, den heranwachsenden Isaak Gotte zum Opfer zu bringen. Gerade die beiden natürlichen Güter, um welche es sich handelt, Volk und Land, müssen also nicht nur, sofern sie dem früheren Naturzusammenhang angehören, von Abraham verlassen, sondern es müssen auch die neuen, von Gott selbst geschenkten Güter, Kanaan und Isaak, zuerst wieder geopfert werden, und erst so, nachdem ihnen im Glauben Abrahams das natürliche Wesen abgestreift ist, treten sie dann in äußere, natürliche Geltung ein.

So hängt wirklich am Glauben Abrahams die ganze Existenz Israels; sie ist gleichsam in denselben als in ihren tragenden Grund hineingebaut. Dieser Glaube ist eines der größten Wunder der alttestamentlichen Geschichte, wenn nicht das größte. Noch die Apostel, insbesondere Paulus (Röm. 4. Gal. 3.), reden mit der tiefsten Ehrfurcht davon. Und es ist ein ganz wunderloses Wunder, wobei die äußern Naturgesetze u. dgl. gar nicht in Frage kommen. Man hat schon öfter und mit Recht als auf ein Zeichen der geschichtlichen Wahrheit der Patriarchengeschichte auf den Umstand hingewiesen, daß die Erzväter nicht als Wunderthäter erscheinen; der Mythus hätte sicher ihre verehrten Häupter mit einem Kranze von Wunderthaten geschmückt. Ein noch gewaltigeres Zeugniß für die heilige Wahrheit dieser Geschichte ist aber, daß sie mit dem Geisteswunder des Glaubens Abrahams beginnt. Nur wer an dem eigentlichen Mysterium dieses Glaubens vorübergeht, kann an eine spätere Erfindung desselben denken. Denn kein Späterer hat innerhalb des Alten Bundes die Glaubenshöhe Abrahams erreicht; auch die Besten wandelten nur in den Fußtapfen desselben (Röm. 4, 12.). Dieser Glaube an der Schwelle des Alten Bundes ist, wie das Lebensbild Christi an der Schwelle des neuen, unerfindbar, er reicht, wie Paulus Gal. 3. gezeigt hat, über den ganzen Alten Bund, der als an ihm hängend unter ihm steht, hinweg unmittelbar zu Christus hinüber.

Ein solcher Glaube ist natürlich etwas Einziges und kann nicht auf die Nachkommen vererbt werden in der Weise natürlicher Fortpflanzung. Sobald diese beginnt, müssen daher äußere In-

stitutionen eintreten, welche die Gemeinschaft mit Gott, den Bund, sicherstellen, auch wo kein so lebendiger Abrahamsglaube ist. So wird vor Erzeugung Isaaks die Beschneidung eingesetzt, der Anfang des dem Fleisch als Damm gegenüberstehenden Gesetzes. Wenn die natürliche Zeugung das heilige Glaubensleben des Stammvaters nicht fortpflanzen kann, so soll ihr doch wenigstens ein Sinnbild und Zeichen angeheftet sein, daß das so erzeugte Volk nicht ein bloßes Naturvolk wie andere ist. Paulus redet daher, wie wir beiläufig bemerken, auch darin aus dem tiefsten reichsgeschichtlichen Verständniß der Sache heraus, wenn er betont, daß der Glaube der Beschneidung vorangegangen sei (Röm. 4, 9 ff.). Zu der übernatürlichen Signatur des Volkes Gottes gehört dann weiter, daß der erste Verheißungssame und auch noch der zweite (1 Mos. 25, 21.), obwohl auf dem Wege der natürlichen Zeugung, doch zugleich durch das Wunder der Belebung erstorbener Leiber in's Dasein gerufen wurde (vgl. Röm. 4, 17—21. 9, 7—9. Gal. 4, 23 ff.). Selbstverständlich ist, daß der Sohn und der Enkel unter der Höhe des Vaters zurückbleiben. Isaak, dem von Natur, wie durch das große Geschichtsereigniß seiner Jugend, die Opferung, der Charakter vorherrschender Passivität zu eignen scheint, ist der stille Bewahrer des väterlichen Segens. In Jakob tritt wieder das selbständige, aber auch das eigene Leben hervor: zuerst die Aeußerung und dann die Ueberwindung des natürlichen Sündenwesens, das ist, wie schon früher gezeigt, der in vielfacher Hinsicht vorbildliche Gang dieses Erwählten. Ewald nennt Jakob-Israel gut das entsprechendste Bild aller Tugenden, aber auch aller Gebrechen des Volkes. Mit Joseph tritt dann die Geschichte aus dem jehovistischen Gebiet wieder in das elohistische hinaus, aus dem Kreise der speziellen Offenbarung in den des allgemeinen Völkerlebens, aus Kanaan nach Aegypten. Denn hier in diesem Lande der üppigsten Fruchtbarkeit der Natur und des cultivirtesten Volkes der damaligen Geschichte sollte die Familie zum Volk sich ausbreiten. Das ist aber ein natürlicher Geschichtsprozeß, wozu es nur des göttlichen Schöpfungssegens bedarf. Darum hört jetzt

die Offenbarung für Jahrhunderte auf. Es ist der zwischen Genesis und Exodus mit Stillschweigen übergangene Zeitraum. —

Hier erhebt sich aber nun die Frage, ob denn in diesem dunkeln Zeitraum auch eine treue Ueberlieferung der Geschichte der Erzväter, sowie der noch früheren, vorabrahamischen (1 Mos. 1—11.) möglich gewesen sei? Auf diese Frage gilt zunächst die allgemeine Antwort, welche auf dem Gebiete der heiligen Geschichte das Verhältniß der Ueberlieferung zu den Thatsachen, weiterhin also der Schrift zur Offenbarung überhaupt in's Klare setzt: wenn Gott das Größere gethan hat, daß er sich den Menschen offenbarte, so wird er auch das Kleinere gethan haben, daß er für die treue Fortpflanzung seiner Offenbarungen Sorge trug; denn sonst würden dieselben ihres Zweckes zum größten Theil verfehlt haben. Dieß ist ein vollkommen berechtigter Schluß a majori ad minus, der natürlich für die mündliche wie für die schriftliche Ueberlieferung gilt, und an dem man sich für diese Fragen immer wieder orientiren kann. Es ist derselbe Grundgedanke in Bezug auf das höchste Geistesleben der Menschheit, wie ihn Jesus in der Bergpredigt hinsichtlich des natürlichen Lebens ausspricht. Wir sollen, sagt er, um dessen Erhaltung unbesorgt sein, das Leben sei ja mehr als die Speise, und der Gott, der uns jenes gegeben, werde auch für diese sorgen.

Allein es fehlt auch nicht an geschichtlichen Anhaltspunkten. Für die Urgeschichte ist schon oft und mit Recht an das lange Leben der Patriarchen erinnert worden, welches die Fortpflanzung der Tradition von Adam bis auf Abraham durch wenige Zwischenglieder ermöglichte. Derselbe Umstand kommt, wenn gleich in geringerem Grade, auch noch der israelitischen Patriarchenzeit zu gute. Man muß sich, wozu ja auch noch das jetzige Leben Analogien, wenn gleich ziemlich entfernte, darbietet, von der Stellung eines solchen greisen Patriarchen eine geschichtliche Anschauung zu bilden suchen. Er hatte den Herrn gesehen, er konnte in Gottes Kraft segnen. Er war eine lebendige, persönliche Chronik, gegen welche in dieser naturfrischen Urzeit eine geschriebene als todter Buchstabe erschienen wäre. Die Worte, die Gott geredet, die

Segenssprüche, die in göttlicher Prophetenmacht der Patriarch als sein Vermächtniß hinterließ, prägten sich wie mit Flammenschrift den Seelen ein. Das Thatsächliche schloß sich von selber daran an. „Ueber dieser Ueberlieferung, sagt Delitzsch,[39] wurde gewiß mit größter Sorgfalt gewacht; sie war ja dem erwählten Geschlecht die Grundlage seiner Existenz, das Band seiner Einheit, der Spiegel seiner Pflichten, die Bürgschaft seiner Zukunft und somit sein kostbarstes Erbgut.“ Es wird auch auf 1 Mos. 9, 25—27., Kap. 49. und so manches Andere seine Anwendung finden, was Ewald hinsichtlich der Anordnung Davids, daß sein Trauergesang von den Söhnen Judas auswendig gelernt werde, bemerkt, dieß sei etwa so viel, als gäbe heutzutage jemand etwas in die Druckerei. Bei Abraham wird ausdrücklich gesagt, seine Erwählung habe den Zweck, daß er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm gebiete, den Weg des Herrn zu halten (1 Mos. 18, 19.). Hier wird also den Erzvätern treue Fortpflanzung der göttlichen Offenbarungen zur Pflicht gemacht; denn Weg ist, wie noch in der Apostelgeschichte (18, 25. 19, 9. 23. 9, 2. u. ö.), s. v. a. Religion, und der ächte Religionsunterricht ist immer geschichtlich gewesen, er bestand in der Verkündigung und Erklärung der Offenbarungsthatsachen und in der Einprägung der Offenbarungssprüche. So bildete sich ohne Zweifel allmälig eine gewisse stehende Form der Ueberlieferung der Hauptthatsachen aus. Das Neue Testament bietet hiezu eine lichtvolle Analogie in der synoptischen Tradition des Lebens Jesu; denn wie man sich auch das Verhältniß der drei Synoptiker unter einander denken möge, jedenfalls wird ein Hauptmoment zur Erklärung ihrer Verwandtschaft die gleichmäßige, mündliche Tradition sein.[40]

Eine noch anschaulichere Analogie findet sich in der Geschichte des Islam. Auch hier ist die Urzeit ohne Geschichtschreibung, welche sich erst im zweiten Jahrhundert der Hidschra zu entwickeln beginnt. Um so sorgfältiger aber wurde die mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt. „Das Traditionswesen ging ursprünglich von der Wiedererzählung der Aussprüche und Handlungen des Propheten aus, die Einer dem Andern als Neuigkeit (Hadith) mit-

theilte; und während der Augenzeuge für die Wahrheit seines Berichts keine andere Bürgschaft zu geben brauchte als die seines guten Rufes, mußte natürlicher Weise derjenige, der den Hadith einem Dritten überlieferte, den Namen seines Gewährsmanns hinzufügen, der dritte Ueberlieferer seine beiden Vorgänger nennen, der vierte durch Nennung der Zwischenglieder bis zum Urheber der Tradition zurückgehen u. s. w., so daß die Ueberlieferungsreihen mit der Zeit zu einer erstaunlichen Länge anwuchsen. Der Text der Ueberlieferung heißt el-Matn, die Reihe der Gewährsmänner Sanad oder Isnad."[41]) Wüstenfeld hat kürzlich das nach dem Koran älteste, uns erhaltene Buch der arabischen Literatur veröffentlicht, das Leben Muhameds von Ibn Ishak, welcher im Jahr 150 oder 151 der Hidschra starb. „Den größten Theil seines Buches," bemerkt Wüstenfeld,[42]) eine vollständige Uebersicht der Gewährsmänner mit ihren Isnad einleitend, „erzählt Ibn Ishak nach den Aussagen von Augenzeugen oder von den handelndgn Personen selbst, nur sind gewöhnlich zwei oder drei Mittelspersonen dazwischen, bis die Nachrichten auf ihn gekommen sind. Die Anzahl der namhaft gemachten Zeitgenossen, von denen er seine Berichte sammelte, beträgt 114, darunter viele auch sonst bekannte Männer." So ängstlich gewissenhaft waren die Araber in diesen Dingen, daß man dem Ibn Ishak einen Vorwurf daraus machte, daß er das, was er von mehreren Personen über dasselbe Ereigniß hörte, in eine zusammenhängende Form gebracht habe, indem die strengere Regel die ermüdende Weitläufigkeit erforderte, wegen der geringsten Abweichung die Erzählungen verschiedener Personen wörtlich vollständig hinter einander zu reihen. Ein Beispiel eines solchen Isnad aus späterer Zeit ist: „Uns erzählte der Cadhi AbuBekr Ahmed ben el-Hasan el-Haraschi: uns erzählte Abul-Abbas Muhammed ben Jacub el-Açam: uns erzählte Abu Zura Abdel-Rahman ben Amr zu Damaskus: uns erzählte Ahmed ben Chalid el-Wehbi: uns erzählte Muhammed ben Ishak von Fatima, der Tochter des Mundsir, von Asma, der Tochter des Abu-Bekr, sie habe gehört, wie eine Frau sich fragend an den Propheten wandte und sprach rc." Vgl. auch S. XV.: „Ibn Abu Cheitama

sagt, daß Harun ben Ma'urf erzählt habe: ich habe den Abu Muawia sagen hören: Ibn Ishak besaß ein sehr starkes Gedächtniß; wenn Jemand fünf oder mehr Traditionen wußte, kam er und übergab sie dem Muhammed ben Ishak, indem er sagte: Behalte sie für mich im Gedächtniß; wenn ich sie dann vergesse, so hast du sie für mich im Gedächtniß."

Diese Analogie religiöser Ueberlieferung aus dem Orient und zwar aus dem benachbarten und stammverwandten Arabien macht die Erhaltung der patriarchalischen Tradition unter Israel in Aegypten sehr anschaulich, wenn auch in der viel älteren Zeit und bei dem engen Familienzusammenhang nicht dieselbe peinliche Aengstlichkeit dabei gewaltet haben wird. Die heilige Schrift jedenfalls bedarf solcher ausdrücklicher Traditionsreihen nicht. Sie überläßt auch hier, wie so oft, in göttlich genialer Sorglosigkeit um das Aeußere die Beglaubigung ihres Inhaltes einfach der innern Wahrheit. Das Licht zeugt durch sein Leuchten für sich selbst.

9. Die elf ersten Kapitel der Genesis.

„In geschlossenen Massen sind die Länder Afrika's zu beiden Seiten der Mittagslinie gelagert." Mit diesen Worten beginnt Max Duncker seine in vieler Hinsicht ausgezeichnete Geschichte des Alterthums, um dann gleich auf der zweiten Seite auf Land und Volk von Aegypten zu kommen. Die Vor- und Grundfragen der alten Geschichte werden mit keinem Worte berührt; mit Einem Schlage sehen wir uns vor die einzelnen Völker hingestellt, und nur von diesen ist die Rede. Eine gewiß in manchem Betracht weise und lobenswerthe Mäßigung, welche das dunkle Gebiet der Ursprünge von der Geschichtschreibung ausschließt. Aber auch ein charakteristisches Zeichen dieser Zeit, die es für weise hält, sich an die Mitte der Dinge zu halten und nach den Anfängen und Enden derselben nicht zu fragen, während sonst wohl die Erforschung der letzten Gründe für Weisheit galt. Schon von einer Geschichte des Alterthums zu reden, ist hier fast zu viel; wenigstens ist

Alterthum mehr ein Sammelbegriff als Bezeichnung eines Weltalters; es hieße richtiger: Geschichte der alten Völker. So wenig wir also die Meisterschaft verkennen, die sich auch in dieser Beschränkung zeigt, so kann eine solche doch nur als möglich erscheinen oder für preiswürdig gelten in einer Zeit, wo die philosophische und religiöse, die höhere und höchste Betrachtung der Dinge darniederliegt. Es ist die Geschichtschreibung, deren Vater Herodot, nicht diejenige, deren Vater Mose ist. Auch Herodot hat uns ja eine ganz ähnliche Geschichte des Alterthums geschrieben, indem er uns bei den einzelnen Völkern umherführt. Es entspricht dem Standpunkt der Griechen, dieser Koryphäen des Heidenthums, sich liebevoll in das Einzelne des Welt- und Völkerlebens zu versenken und das so Erforschte künstlerisch darzustellen. Die historische Kunst, die plastische Darstellung von Einzelgestalten, erreicht hier ihren Höhepunkt. Aber etwas Anderes ist die Philosophie der Geschichte, die denkende Betrachtung des Ganzen, wie es in Raum und Zeit sich entwickelt, also nicht nur der einzelnen Völker, sondern der Menschheit, und nicht nur der Mitte, sondern auch des Anfangs und Endes, der Weltidee und ihrer Verwirklichung in der Geschichte. Nur diese Betrachtung, die universalgeschichtliche, thut den tiefsten Bedürfnissen des denkenden Geistes Genüge; für sie sind in letzter Instanz alle jene historischen Kunstwerke nur Vorarbeiten. Diese höchste Betrachtung der Geschichte ist uns jetzt ein philosophisches Bedürfniß, wie z. B. Schillers bekannte akademische Antrittsrede beweist. An sich liegt sie freilich so nicht im gefallenen Menschengeiste. Das zeigt eben Herodot und zeigen mit den griechischen Historikern auch die griechischen Philosophen. Sie haben sich nicht zur Idee der Menschheit, der Humanität zu erheben vermocht. Denn nur wo die wahre Gottesidee ist, kann auch die wahre Menschheits- und mithin Geschichtsidee sein. Auch in diesem tieferen Sinne ist daher Israel das Volk des historischen Bewußtseins und Mose der Vater der Geschichte. Den elf ersten Kapiteln der Genesis kommt in dieser Hinsicht eine unermeßliche Bedeutung zu.

Es ist eine auszeichnende Eigenthümlichkeit des israelitischen

Volkes, daß seine historischen Erinnerungen diesen universellen Hintergrund und Gesichtskreis haben, daß seine Tradition nicht nur eine volks-, sondern auch eine urgeschichtliche ist. Bei den heidnischen Völkern ist das nicht so. Wie überhaupt die vorchristliche Welt in auseinanderfallende Nationalitäten gespalten ist, so geht jede Nation höchstens in ihre eigene Vergangenheit zurück. Auch die gebildetsten Heiden, wie die Athener, betrachten sich als aus ihrem eigenen Boden entsprossene Autochthonen. Darin spricht sich die nationale Beschränktheit und die Naturbestimmtheit so deutlich als möglich aus. Das Volk hat nichts Anderes zur Voraussetzung als sein Land, es ist Kind seines Landes. Um die übrigen Völker, die man als Barbaren ansieht, kümmert man sich zunächst wenig oder gar nicht, wie wir das auch bei den Chinesen finden; und wenn einmal, durch den Weltverkehr angeregt, ein allgemeineres Bewußtsein um die Völker und ihre Geschichte erwacht, so beschäftigt man sich mit ihnen, wie vorhin gezeigt, doch nur als mit einzelnen. Ein Bewußtsein des Urzusammenhangs der Völker, die Idee des Menschengeschlechts ist nicht oder nur dämmernd vorhanden. Was außer der eigenen Volksgeschichte noch von alten, urgeschichtlichen Erinnerungen, von Anschauungen über Himmel und Erde, Götter und Menschen sich findet, das ist theogonischer und kosmogonischer Mythus, und in ihn geht auch das Bewußtsein der Völker über ihre eigene Entstehung immer wieder zurück, sowie umgekehrt jener in dieses.

Auch Israel steht den andern Völkern in strenger Absonderung gegenüber: der Gegensatz von Gottesvolk und Weltvölkern ist ein ähnlicher wie der von Hellenen und Barbaren. Und durch die Weltbewegungen, in welche dieses Volk im Laufe der Zeiten hineingezogen wird, schließt sich sein Bewußtsein gegen die übrigen Nationen mehr ab als auf. Es hat in Israel keinen Herodot gegeben, der die Geschichte der Aegypter, der Assyrer, der Babylonier, der Perser geschrieben hätte, so viel auch die Juden mit allen diesen Völkern in Berührung kamen. Weltgeschichte in diesem Sinne ist zunächst eine weltliche, nicht israelitische Wissenschaft. Das Auszeichnende Israels liegt nicht in seinem Cultur-,

sondern in seinem Urbewußtsein. Israel hat nicht nur eine klarere und vollständigere Erkenntniß über seine eigene Entstehung (seit Abraham) als irgend ein anderes Volk, sondern es geht über seine eigenen Ursprünge zurück auf die der Menschheit und knüpft jene in ebenso bestimmter Unterscheidung als Verbindung an diese an: Abraham, Noah, Adam. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Genesis die Arche Noahs nicht auf dem Libanon oder Sinai, sondern auf dem für Israel beziehungslosen Ararat landen lasse, während die Heiden in ihren Fluthsagen meist vermöge ihrer nationalen Beschränktheit das ganze Ereigniß in den heimathlichen Bergen localisiren und den Sündfluthpatriarchen zum besondern Urmenschen des Landes und Stammvater des Volkes herabsinken lassen.[13]) In der Genesis ist also von vorneherein schon die nationale Schranke durchbrochen: Israel ist bei allem Partikularismus das humanste, das universellste Volk. Dieß hängt offenbar mit seiner Religion zusammen. Weil sich das Volk der Offenbarung über die Natur und Welt hinaus zu Gott erhebt, so erhebt sich sein Blick auch über die natürlich gegebene Volksgemeinschaft hinaus und überschaut die ganze Menschheit. Jehova ist Elohim, der israelitische Nationalgott ist der Schöpfer und Herr Himmels und der Erde. Von Anfang an wird so bestimmt als möglich ausgesprochen, daß Gott den Partikularismus auf der universellsten Grundlage und mit der universellsten Abzweckung gegründet habe (1 Mos. 12, 3. 2 Mos. 19, 5.), wodurch der Gegensatz von Israel und der Heidenwelt prinzipiell über den von Hellenen und Barbaren hoch hinausgerückt ist. Israel hat also von Anfang an ein universalhistorisches Bewußtsein: es blickt in die allgemein menschliche Vergangenheit zurück und in die allgemein menschliche Zukunft, auf den Segen für alle Geschlechter der Erde hinaus. Was Hellas spät und nur in sehr abgeschwächter und eingeschränkter Weise auf dem Wege der Kultur erreichte, das besaß Israel von Anfang an in ganzer Allgemeinheit und Fülle durch seine Religion. Da schauen wir also wieder und noch tiefer in den Urzusammenhang zwischen Religion und Geschichte hinein. Mit der wahren Gotteserkenntniß und kraft derselben hat Israel

auch die Urerinnerungen der Menschheit und mit den Urerinnerungen der Menschheit die wahre Gotteserkenntniß bewahrt. Beides geht mit einander Hand in Hand, und die Wahrheit der Gotteserkenntniß, die wir in der Genesis finden, ist daher auch die Bürgschaft für die Wahrheit ihrer Urtraditionen, die Wahrheit der Religion Bürgschaft für die Wahrheit der Geschichte.

Hätten wir 1 Mos. 1—11. nicht, hätten wir über die Anfänge der Welt und Menschheit nur die Mythen der Heiden oder die Spekulationen der Philosophen und die Beobachtungen der Naturforscher: wir wären über Ursprung und Wesen der Welt und des Menschen im tiefsten Dunkel. Es ist mit jenen Kapiteln auf der einen Seite, wie mit den Weissagungen der Schrift auf der andern; dort erhalten wir über die ersten, hier über die letzten Dinge, dort über die Prinzipien, hier über die Ziele der Geschichte, dort über die Ursache, hier über den Zweck der Welt die wahre Erleuchtung, ohne welche eine Universalgeschichte und Geschichtsphilosophie unmöglich ist. Auch die Weissagung selbst aber hat ihre Wurzeln wieder in jenen Kapiteln, auf denen überhaupt alle spätere Offenbarung fußt. Glücklicherweise haben die darin niedergelegten Urerinnerungen unseres Geschlechts weit mehr, als wir uns dessen bewußt sind, unsere ganze Denkweise durchdrungen und beherrschen auch diejenigen, welche die Geschichtlichkeit der Berichte verwerfen zu müssen glauben. Diese Kapitel halten das Bewußtsein der Menschheit von ihrem eigenen, gottebenbildlichen Wesen, von ihrem ursprünglichen Adel und ihrer ewigen Bestimmung aufrecht. —

Diese hohe Aufgabe erfüllen die elf ersten Kapitel der Genesis in der schlichtesten Form. Da ist freilich nicht die historische Kunst der Griechen, sondern das Ganze gruppirt sich um die uns Abendländern so dürr erscheinende Genealogie. Aber gerade hiedurch ist der Erzählung wieder der Stempel der inneren Wahrheit und des grauesten Alterthums aufgedrückt. Geschlechtsregister sind, mündlich oder schriftlich überliefert, der einfachste, ursprünglichste Ausdruck des historischen Bewußtseins, das sich hier noch ganz an die Urform menschlicher Gemeinschaft, die Familie, anlehnt und

die Geschichte zunächst nur von Seiten ihrer in der Abstammung sich ausprägenden Naturbasis auffaßt. Daher sind Geschlechtsregister ohne Zweifel die älteste Form für Aufbewahrung der Geschichte. Sie begegnen uns bei den Völkern des Orients, welche sich aus dem bloßen Naturbewußtsein zum Geschichtsbewußtsein zu erheben beginnen, z. B. bei den Arabern. Zugleich dienen sie zur chronologischen Orientirung, zumal wo (wie 1 Mos. 5. und 11.) Zeugungsjahr und Lebensalter mit aufbewahrt sind. So sind die Geschlechtsregister eine Geschichte in den allgemeinsten Umrissen: Namen und Zahlen; aber dem Orientalen sind das lebendige Dinge, sie sind ihm wie eine Gallerie von Familienbildern, woran immer frische Erinnerung und mündliche Erzählung Vieles zu knüpfen vermag (vgl. 1 Mos. 5, 21—24.). Das Beispiel der sogenannten Völkertafel 1 Mos. 10. zeigt, wie das Geschlechtsregister sich leicht zur Historiographie fortbildet: die Genealogie wird Ethnographie, und die Ethnographie wird Geschichte (vgl. Apg. 17, 26.), wie denn in die Völkertafel Notizen über die Anfänge des Staats- und Reichswesens, womit die Geschichte im engeren Sinne beginnt, sich eingestreut finden (1 Mos. 10, 8—12.).

Das israelitische Alterthum ergreift auch die genealogische Form, um sie in das Licht des durch die göttliche Offenbarung umgebildeten und erweiterten Bewußtseins zu erheben. Sie ist die spezifisch angemessene Form für dasjenige Geschichtsbuch, welches es mit den Ursprüngen des heiligen Volks aus der Familie und weiter zurück mit der Verfolgung seiner Herkunft bis zu den Anfängen der Menschheit hinauf zu thun hat. Daher gliedert sich die Genesis nach dem Gesichtspunkt der (zehn) Tol'dot, Zeugungen, Generationen, und dieß ist dann der Grundausdruck für Geschichte geworden.

Die Geschlechtsregister selbst, welche 1 Mos. 1—11., insbesondere Kap. 5. und 11. vorkommen, sind ohne Zweifel uralt, vielleicht das Aelteste, was es von wörtlicher und dann schriftlicher Ueberlieferung auf Erden giebt. Ihr Dasein und ihre Bedeutung gründet sich auf zwei Momente, deren eines der Vergangenheit angehört, das andere in die Zukunft hinausweist, ein elohistisches

und ein jehovistisches oder messianisches. Das erstere ist der göttliche Ursprung, das andere das göttliche Ziel der Menschheit. Diese ist von Gott zu seinem Bilde geschaffen, und darum sind die Geschlechter der Menschen alle vor ihm werthgeachtet und verdienen in der heiligen Ueberlieferung und Urkunde aufbewahrt zu werden. Aber durch den Fall ist die Menschheit von ihrem göttlichen Ursprung abgeirrt und dem Tode verfallen. Doch soll sie nicht zu sein aufhören, sondern in dem vom Tode zernagten Dasein fortbestehen und sich fortpflanzen, ja eben die Fortpflanzung soll das Mittel zur Rettung aus dem eingedrungenen Verderben werden: des Weibes Same soll der Schlange den Kopf zertreten (1 Mos. 3, 15.), damit doch noch das göttliche Ziel erreicht werde. Auf dieser hohen, heilsgeschichtlichen Aufgabe der Fortpflanzung des Geschlechts beruht die eigenthümliche, biblische Bedeutung der Geschlechtsregister.

Zu dieser Aufgabe des menschheitlichen Lebens stellen sich nun aber bei dem einmal eingetretenen Verderben die Menschen verschieden, wie sich dieß sogleich in den Söhnen Adams zeigt: die einen halten gleich der Stammmutter (1 Mos. 4, 1. vgl. 5, 29.) an dem göttlichen Ziele fest, sie sind die eigentlichen Kinder dieser Mutter, der Weibessame, die wahre Menschheit; die andern irren immer weiter davon ab und schließen sich selbst als Schlangensame von der wahren Menschheit aus. Auch die letzteren, obwohl vom Angesichte Jehovas weggegangen (1 Mos. 4, 16.), sind doch noch von Elohim umschlossen (vgl. 9, 27.); aber nur die ersteren sind die Träger der Zukunft der Menschheit, indem sie sich zu Jehova halten und Jehova zu ihnen (1 Mos. 4, 26. 9, 26.), d. h. indem sie nicht blos Gottes Schöpfungsgaben genießen, sondern persönliche Lebensgemeinschaft mit Ihm pflegen, daß sie sein Volk sind und er ihr Gott ist (2 Mos. 6, 7.). Beide Richtungen beruhen auf Urthaten der Stammväter, eines Kain und Ham, wie eines Abel und Seth, Sem und Japhet (1 Mos. 4, 3 ff. 26. 9, 22 ff.). Diese Urthaten wirken dann in den Nachkommen fort- und geben dem ganzen Geschlecht sein Gepräge, indem sich in der einmal in's Fleisch herabgesunkenen Menschheit auch das Religiös-sittliche bis

auf einen gewissen Grad natürlich d. h. durch den Familiengeist fortpflanzt, aus dem diese Urväter, welche zugleich Urkinder sind, noch nicht so heraustreten, wie wir Späteren, denen durch Christum das Recht der freien Persönlichkeit erworben ist. Fällt von diesem Gesichtspunkt aus ein neues Licht auf die Bedeutung der Geschlechtsregister, so erklärt sich daraus zugleich die weitere Erscheinung, daß nur der Weibessame, die „Zeugungen Adams" (5, 1), als Träger der Zukunft der Menschheit einer fortgehenden Genealogie werth erscheinen, während von dem kainitischen Geschlecht nur einige Namen genannt sind und die Reihe abgebrochen wird, sobald die Bosheit dieses Geschlechts in Lamech und seiner Familie einen charakteristischen Höhepunkt erreicht hat (4, 17—21.).

Ein ähnliches Verhältniß besteht in der nachsündfluthlichen Zeit zwischen der schon genannten Völkertafel und der semitischen Genealogie (11, 10 ff.). Die erstere wird auf allen Punkten nur bis auf einige Glieder hinaus fortgesetzt, denn sie ist nach Baumgartens treffendem Ausdruck[44]) die alttestamentliche Entlassung der Heiden aus der heiligen Geschichte: diese gehen von da an ihre eigenen Wege, sind aber doch in Gottes Buch geschrieben als unvergessen von seiner Gnade und einst wieder zu seinem Heil zu berufen. Die semitische Genealogie dagegen führt mit ähnlicher Sorgfalt, wie früher die sethitische, das heilige, messianische Geschlecht fort vom Anfang der erneuerten Menschheit in Noah bis zum Anfang des Volkes Gottes in Abraham, wo sich dann an den Samen des Weibes weiter der Same Abrahams und Davids anschließt. Vgl. Matth. 1, 1 ff. Luc. 3, 23 ff. Aber ein bedeutungsvoller Unterschied findet zwischen der vor- und nachsündfluthlichen Zeit Statt, indem dort nur zwei Reihen wie Licht und Finsterniß einander gegenüberstehen, hier dagegen zwischen den fleischlichen Ham und den Träger des pneumatischen Lebens in der Menschheit, den jehovistischen Sem, noch Japhet in die Mitte tritt, der unter dem Segen Elohims sich gedeihlich ausbreitet über die Erde und Träger des weltgeschichtlichen (psychischen) Kulturlebens wird, der Stammvater der Griechen, Römer, Germanen u. s. w., die auch noch des Segens in Sems Hütten theilhaftig werden. So

ist die Völkertafel in ihrem Zusammenhang mit 9, 20 ff. ein Licht, das die ganze künftige Weltgeschichte in ihren Grundzügen ähnlich beleuchtet, wie 3, 15. Aber wie sich an das 4. Kapitel das 5. anschließt, so tritt auch hier aus der allgemein menschheitlichen Genealogie Kap. 10. sehr bestimmt die messianische hervor (11, 10 ff.), oder richtiger umgekehrt, jene geht aus dieser hervor. Die messianische Genealogie ist der eigentliche Höhenzug, der sich durch den alten Bund und so durch die alte Welt überhaupt hindurchzieht. Weil in ihrem Besitz und in ihrer Erkenntniß das israelitische Bewußtsein über sich selbst hinausgehoben ist auf die göttliche Höhe, darum überschaut es auch den weiteren Kreis der Menschheit, und zwar genau in demselben Maaße, als er mit der messianischen Geschlechtslinie in Zusammenhang steht; und eben in diesem Maaße sind auch die Geschlechter der Erde gewürdigt, in den heiligen Urkunden ihre Genealogie aufgezeichnet zu sehen.

Hier ist Alles ebenso einfach und natürlich als tiefsinnig und ideenvoll. Und gerade die Einheit von diesen beiden, der tiefste Gehalt in der schlichtesten Form, bildet die Signatur der göttlichen Wahrheit. Darauf beruht die Geistesmacht der Bibel über das Menschengeschlecht, worin es ihr denn doch erfahrungsmäßig keine historische oder poetische oder andere Kunst gleichthut, obwohl es immer verwöhnte Gaumen giebt, die da meinen, das Himmelsmanna sollte nicht blos wie Koriandersamen sein (4 Mos. 11, 4 ff.). —

Näher nun erfahren wir aus dieser Urzeit von drei großen Katastrophen des Abfalls und des Gerichts, welche sich an die drei Hauptnamen der Geschlechtsregister anschließen, die Anfang, Mitte und Ende derselben bezeichnen, an Adam, Noah und Abraham. An den Namen Adams knüpft sich der Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies (Kap. 2—3.), an Noahs Namen die Sündfluth (Kap. 6—9.), Abraham endlich wird dem in Folge des babylonischen Thurmbaus entstandenen Sprachen-, Völker- und Heidenthum (11, 1—9.) gegenübergestellt. Das sind die drei großen Katastrophen, welche die Voraussetzung unseres jetzigen

Weltbestandes bilden, indem sie ein successives Herabsinken aus der ursprünglichen Kraft und Reinheit des Lebens darstellen, womit auch die stufenweise Verkürzung der Lebensdauer Hand in Hand geht. Von der ersten Katastrophe schreibt es sich her, daß unsere Welt überhaupt eine gefallene Welt ist, auf der zweiten beruht unser jetziger Natur-, auf der dritten unser jetziger Geschichtsbestand. Denn die Geschichte im engeren Sinn ist ja allerdings wesentlich Völkergeschichte und setzt also das Dasein der Völker schon voraus. Von 1 Mos. 11., sagt Johannes v. Müller, muß die ganze Universalhistorie anfangen. In diesem Sinne ist, was wir hier vor uns haben, Vor- oder besser Urgeschichte zu nennen. Sind alle Anfänge wunderbar, so werden wir im Voraus erwarten, daß es auch diese sind. Sie sind es aber natürlich in einem gewaltigeren, kolossaleren Maßstab als die späteren Anfänge, eben weil sie unsern ganzen Weltbestand erst begründen, mithin einen andern zur Voraussetzung haben. Wer sich daran von vornherein stößt, der möge sich die historischen Zeugnisse eines andern Buches vergegenwärtigen, des Erdinnern, das uns ja auch eine Urwelt von kolossaleren Verhältnissen vorführt, als die jetzigen sind. Umgekehrt aber mögen auch diejenigen, welche dem Zeugniß der Schrift glauben, nicht vergessen, daß wir hier nicht geschichtliches, sondern urgeschichtliches Geschehen vor uns haben, d. h. nicht weniger thatsächliches, aber in anderer Weise, unter andern Lebensbedingungen vorgegangenes, wie ja neunhundertjährige Menschen auch noch Menschen sind, aber andere, als neunzigjährige. Je weiter ein Ereigniß von unserer jetzigen Weltperiode abliegt, desto weniger werden wir es mit unsern jetzigen Maßstäben messen dürfen. Dieß wird also namentlich z. B. von den paradiesischen Vorgängen gelten, und dieser Gesichtspunkt wird, weiter verfolgt, zur Hebung mancher Schwierigkeiten dienen. Aehnlich wissen wir ja auch über die Art unserer Lebensbethätigung in den künftigen Aeonen noch nichts Näheres.

Sind jene drei Katastrophen die Urthatsachen, auf denen der jetzige Lebensbestand der Menschheit auf Erden beruht, so müssen ihre Wirkungen natürlich noch vorhanden sein, und man wird

auch hier aus der Wirkung auf die Ursache zurückschließen können. Wir deuten hierüber Einiges an.

Schon früher wurde darauf aufmerksam gemacht, daß der alttestamentliche Ausdruck gojim Völker und Heiden zugleich bezeichne, also Nationalität und Religion zusammenfasse, und daß dieß bedeutungsvoll und treffend sei: es giebt ebenso viele heidnische Religionen, als es Völker giebt, indem jedes Volk seine eigenen Götter hat. Das zweite Element, wodurch sich die Völker von einander unterscheiden, ist die Sprache. Daher knüpft sich an den Thurmbau zu Babel die Sprachenverwirrung und die Völkerzerstreuung als Ein Akt (1 Mos. 11, 9.). Nationalität, Religion, Sprache, diese drei Urelemente des geschichtlichen Lebens der Völker, welche erst durch die neueren ethnographischen, linguistischen, religionsgeschichtlichen Forschungen über die Urzeit der Völker tiefer in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt werden, stellt die Genesis auf Grund der Urtradition bereits in ihrer innern Einheit dar. Dieß mag schon ein gutes Vorurtheil für die tiefe Wahrheit ihres Berichts erwecken.

Bekanntlich ist es Schelling, der in seiner Philosophie der Mythologie mit diesen Grundfragen einen ganz andern Ernst, als bisher gewöhnlich war, gemacht und die Forschung auf neue Bahnen gelenkt hat. Ihm ergiebt sich von selbst eine positivere Stellung zu der urgeschichtlichen Ueberlieferung der Genesis und so insbesondere zur Erzählung vom babylonischen Thurmbau. In seiner Einleitung in die Philosophie der Mythologie führt ihn die Kritik der bisherigen Theorieen über den Ursprung der letzteren zu der Frage: Wie entstanden Völker? und diese Frage beantwortend legt er in der fünften Vorlesung folgende Grundgedanken dar. Völker waren weder von jeher, noch entstehen sie von selbst. Alle blos physischen Erklärungen der Völkertrennung reichen nicht zu. „Die Menschheit kann jenen Zustand, wo keine Völker-, sondern bloße Stammesunterschiede waren, nicht verlassen haben ohne eine geistige Krisis, die von der tiefsten Bedeutung sein, im Grunde des menschlichen Bewußtseins selbst vorgehen mußte. Man kann

sich nur verwundern, wie etwas so nahe Liegendes nicht unmittelbar erkannt worden. Denn verschiedene Völker lassen sich ja ohne verschiedene Sprachen nicht denken, und die Sprache ist doch etwas Geistiges. Ist die Verschiedenheit der Völker nicht etwas von jeher Gewesenes, sondern Entstandenes, so muß eben dieß von der Verschiedenheit der Sprachen gelten. Dieß sind Sätze, an die man gewöhnlich nicht denkt, oder an welche man durch eine grüblerische, Geist entmuthigende und verkümmernde Kritik zu denken sich verbieten läßt, aber es sind Sätze, die, sowie sie ausgesprochen sind, als unwidersprechlich erkannt werden müssen. Hier treffen wir mit der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, den mosaischen Schriften zusammen, gegen welche so Viele nur darum Abneigung hegen, weil sie mit ihr Nichts anzufangen, sie weder zu verstehen noch zu brauchen wissen. Die Genesis nämlich setzt die Entstehung der Völker mit der Entstehung der verschiedenen Sprachen in Verbindung, aber so, daß sie die Verwirrung der Sprache als die Ursache, die Entstehung der Völker als die Wirkung bestimmt. Diese Erzählung ist aus wirklicher Erinnerung geschöpft, die sich ja zum Theil auch bei andern Völkern erhalten. Eine Verwirrung der Sprache läßt sich nicht ohne einen inneren Vorgang, nicht ohne eine Erschütterung des Bewußtseins selbst denken. Diese mußte das Bewußtsein in seinem Prinzip, in seinem Grund, und wenn Verwirrung der bis dahin gemeinschaftlichen Sprache eintreten soll, in eben dem erschüttern, was bisher die Menschheit zusammenhielt; die geistige Macht mußte wankend werden, die bis jetzt jede auseinander strebende Entwicklung verhindert hatte. Diese Macht konnte nur ein Gott sein, der das Bewußtsein ganz erfüllte, der der ganzen Menschheit gemeinschaftlich war, ein Gott, der sie gleichsam in seine eigene Einheit hineinzog. Der wie immer eintretende Polytheismus machte eine fortdauernde Einheit des Menschengeschlechts unmöglich. Diese Bestimmung des innersten Vorgangs ist freilich in der mosaischen Ueberlieferung nicht ausgesprochen, aber wenn sie blos die nächste Ursache (die Sprachenverwirrung) nennt, hat sie die entfernte und letzte Ursache (die Entstehung des Polytheismus) wenigstens an-

gedeutet. Von diesen Andeutungen sei für jetzt nur die eine erwähnt, daß sie als den Schauplatz der Verwirrung Babel nennt, den Ort der künftigen großen Stadt. Ganz unabhängige historische Forschung führt ebenfalls darauf, daß in Babylon der Uebergang zum eigentlichen Polytheismus geschehen. Der Begriff des Heidenthums d. h. eigentlich des Völkerthums ist so unzertrennlich mit dem Namen Babel verknüpft, daß bis in das letzte Buch des Neuen Testaments Babylon als das Symbol alles Heidnischen und als heidnisch Anzusehenden gilt. Babel ist wirklich, wie die alte Erzählung sagt, nur Zusammenziehung von Balbel, ein Wort, in dem offenbar etwas Onomatopoetisches liegt. Sonderbar genug ist das Tonnachahmende, das in der Aussprache Babel verwischt ist, in dem griechischen *βάρβαρος* noch erhalten, was eigentlich einen unverständlich Redenden bedeutet und vermöge der bekannten Verwechselung der Consonanten R und L von dem morgenländischen Wort balbal gebildet ist. Aus gleicher Tonnachahmung ist das lateinische balbus, das deutsche babeln, babbeln (schwäbisch), plappern, französich babiller, babil. Der Zusammenhang religiöser Affektionen mit Affektionen des Sprachvermögens ist nicht räthselhafter als wie mit einer bestimmten Religionsweise auch gewisse Eigenthümlichkeiten der physischen Constitution verbunden waren. Was konnte das mit Zungen Reden in der korinthischen Gemeinde anders sein als die Folge einer religiösen Affektion? Wir sind nur zu wenig daran gewöhnt, die Prinzipien, von denen die unwillkürlichen religiösen Bewegungen des menschlichen Bewußtseins bestimmt werden, als Prinzipien von allgemeiner Bedeutung zu erkennen, die darum unter gegebenen Umständen Ursachen anderer, selbst physischer Wirkungen werden können. Jedenfalls ist offenbar: Völkerentstehung, Sprachenverwirrung und Polytheismus sind der alttestamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zusammenhängende Erscheinungen. Der Ursprung der Mythologie wird gerade in den Uebergang fallen, da ein Volk noch nicht als bestimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff ist, sich als solches auszuscheiden und abzuschließen. Eben dieß muß auch von der Sprache jedes Volkes

gelten, daß sie sich erst bestimmt, indem es selbst zum Volk sich entscheidet. Von dorther, wo die Sprachen noch nicht geschieden, sondern in der Scheidung begriffen sind, mögen sich unter den Namen griechischer Gottheiten die offenbar nichtgriechischen, vorgeschichtlichen schreiben. Von dorther auch erklären sich wohl einzelne materielle Uebereinstimmungen zwischen Sprachen, die übrigens nach ganz verschiedenen Prinzipien gebildet sind. Keinem Volk entsteht seine Sprache außer allem Zusammenhang mit der ursprünglichen Spracheinheit, die auch noch in der Scheidung sich zu behaupten sucht. Denn auf eine Einheit, deren Macht selbst in der Zertrennung besteht, deuten die Erscheinungen, deutet das Benehmen der Völker, soweit es ungeachtet der großen Entfernung durch den Nebel der Vorzeit noch erkennbar ist. Nicht ein äußerer Stachel, der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menschheit, sondern nur ein Theil derselben zu sein und nicht mehr dem schlechthin Einen anzugehören, sondern einem besondern Gott oder besondern Göttern anheimgefallen zu sein, dieses Gefühl ist es, was sie von Land zu Land, von Küste zu Küste trieb, bis jedes mit sich allein, und von allen fremdartigen sich geschieden sah und den ihm bestimmten, ihm angemessenen Ort gefunden hatte (vgl. 5 Mos. 32, 8.). Diese Angst vor dem gänzlichen Verschwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menschlichen Bewußtseins gab ihnen nicht nur die ersten Anstalten religiöser Art, sondern selbst die ersten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was sie von der Einheit gerettet hatten, zu erhalten und gegen weitere Zerstörung zu sichern." [45])

So weit die Worte **Schellings**, die wir im Ganzen mit dankbarer Zustimmung anführen, ohne darum allen seinen weitern Ideen und Ausführungen beizupflichten.

Vom ethischen Standpunkt aus möchten wir über die uns hier beschäftigende Frage noch folgende Betrachtungen hinzufügen. Die Idee der Humanität ist eine der schönsten und wahrsten Ideen unserer Zeit, weil sie in ihrer Aechtheit eine christliche Idee ist, wenn man sie gleich oft und viel vom christlichen Grunde ab-

gelöst und dann auch mißbraucht und verfälscht hat. Nach ihrer extensiven Seite fällt aber die Humanitätsidee mit der der Einheit des Menschengeschlechts zusammen. Alle Menschen sind Brüder. Die Verletzung dieses Bewußtseins, die Verletzung der Menschenwürde ist es, was uns an der Sclaverei auch der Negerrace empört, und was z. B. einen Alexander von Humboldt bis an sein Ende gegen dieselbe thätig sein hieß. Dasselbe Grundbewußtsein, von den socialen Verhältnissen auf die internationalen übergetragen, legt edeln Gemüthern immer wieder die Idee des Weltfriedens, der Völkerverbrüderung nahe und läßt den Krieg, die gegenseitige Völkerschlachtung, als etwas, nicht blos in seinen Folgen, Schauderhaftes und Nichtseinsollendes erscheinen. Und doch sind alle Friedenscongresse u. dgl. nur Chimären, doch wird erst ein neues Weltalter die Schwerter in Pflugschaaren verwandeln. Solche Erscheinungen aber sind nur die äußersten Spitzen der allgemeinen, ebenso offenbaren als auffallenden Thatsache, daß die Einheit unseres Geschlechts, der wir uns doch bewußt sind, wenigstens auf der natürlichen Lebensstufe, außerhalb des Christenthums und der Kirche, keinerlei geschichtliche Ausprägung findet. Die Menschheit ist in eine Anzahl von Völkern gespalten, von denen jedes ein für sich abgeschlossenes Ganze bildet, so sehr daß sie einander weder äußerlich noch innerlich, weder in Sprache noch in Religion verstehen, ja daß meist ein Volk alle andern als barbarisch neben sich verachtet und anfeindet und sich allein als das Reich der Mitte ansieht. Der Egoismus, den wir bei den Individuen als die Wurzel der Sünde betrachten, findet sich bei den Völkern im Großen noch viel schärfer ausgeprägt. Das ist dem Wesen der Menschheit im Einen Fall so wenig entsprechend als im andern; es ist etwas Abnormes, zugleich aber etwas Demüthigendes; es ist Schuld, zugleich aber offenbar auch Strafe. Die große Mehrzahl der Völker steht auf einer niedrigen, kaum menschenwürdig zu nennenden Stufe des Daseins. Und wer hat es nicht wie einen Bann auch auf den gebildetsten Nationen liegen gefühlt, wenn er mit „Fremden“ zusammen war, mit denen er sich innerlichst eins wußte und sich doch nur höchst unvollkommen aus-

tauschen konnte? Die Menschheit kann ihr Gesammtleben nicht bethätigen; statt ein lebendig und fröhlich in einander greifender Organismus zu sein, besteht sie aus zerrissenen Gliedern.*

Machen wir mit diesen Gedanken Ernst, wie wir sollen, wo es sich um Sollen und Sein handelt: so müssen wir zurückschließen auf eine Urverschuldung unseres Geschlechs, wodurch der Organismus desselben so zerklüftet und zertheilt wurde. Wir werden auf eine Frage an die Geschichte, an die alte Ueberlieferung geführt, ob sie von einem solchen Urereigniß weiß. Die Genesis bietet uns den Thurmbau zu Babel als die Lösung des Räthsels. Sie zeigt uns an den Söhnen Noahs und ihren Nachkommen, daß es mit der Menschheit ursprünglich auf eine wirklich organische Lebensentfaltung abgesehen war, daß sich aber das ganze Geschlecht in widergöttlichem Uebermuth gegen diese Entfaltung und Ausbreitung zusammenthat und statt in Gott die innere, in einem sinnlich kolossalen Werk ihrer eigenen Hände die äußere Einheit suchte, worauf Gott durch das Gericht der Sprachenverwirrung an die Stelle der Ausbreitung die Zerstreuung und Zerklüftung der Menschheit treten ließ. Indem die Menschheit durch den Uebermuth des babylonischen Thurmbaus sich von Gott losgerissen, Gott verloren hat, hat sie zugleich sich selbst verloren. Nur in Gott, welcher als der Lebensgrund auch das Lebensband alles Creatürlichen ist, konnte sie bei aller Manchfaltigkeit Eins sein. Indem sie das Einheitsband mit Gott zerrissen hat, hat sie auch das Einheitsband ihrer Glieder unter einander zerrissen, weßwegen umgekehrt die Versöhnung der Menschen mit Gott auch ihre Versöhnung unter einander ist (Eph. 2, 14 ff. Luc. 2, 14.). Es gab nun eigentlich keine Menschheit mehr, sondern nur Völker, welche Gott ihre eigenen Wege gehen ließ (Apg. 14, 16.). Jeder Abfall von Gott aber ist zugleich ein Heimfall an die Welt und ihren Fürsten. So auch hier. Die sich selbst überlassenen Völker traten jetzt, um hier auf den dämonischen Hintergrund des Heidenthums nicht näher einzugehen, unter den beherrschenden Einfluß der Naturmächte, des Klimas, des Bodens u. s. w., welchem sie nicht mehr genug geistiges Gegengewicht entgegenzustellen hatten. Daraus

erklären sich die großen Racenverschiedenheiten, zu denen freilich in den drei Söhnen Noahs noch ein Moment aus der vorsündfluthlichen Urwelt mitgewirkt hat, und welche die Einheit des Geschlechts auch äußerlich verdecken[46]); daraus der Umstand, daß nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil der Menschheit zu wirklich geschichtlicher Bedeutung gelangt, nämlich die in der gemäßigten Zone wohnenden Völker, während die heißen und kalten Länder die geistige Entfaltung ihrer Bewohner so sehr hemmen, daß sie zu einer halbthierischen Existenz herabgedrückt werden; daraus endlich alle die Trennungen und Beschränktheiten, Egoismen und Feindseligkeiten der Völker, von denen oben die Rede war.

Schließlich erlauben wir uns noch, die Lokaltradition über den babylonischen Thurmbau mitzutheilen, die sich kürzlich in einem uralten Schriftdokument vorgefunden hat. Oppert, einer der hervorragendsten unter den gelehrten Erforschern der assyrisch-babylonischen Alterthümer, welcher im Auftrage der französischen Regierung eine Reise nach Mesopotamien gemacht hat, deren Resultate jetzt in einem großen Prachtwerke veröffentlicht werden, theilt im Journal asiatique 1857[47]) eine Keilinschrift mit, welche er mit einer Interlinearversion begleitet, dann in hebräischen Lettern abdrucken läßt und sorgfältig erklärt. Sie befindet sich auf einem Cylinder, den Rawlinson in den Trümmern von Babylon fand, und rührt von Nebukadnezar her, welcher darin nach der Oppertschen Uebersetzung unter Anderm sagt: „Der Tempel der sieben Lichter der Erde (der Planeten), das Urdenkmal von Borsippa, wurde von einem alten König erbaut; man rechnet seitdem 42 Menschenalter; aber die Spitze errichtete er nicht. Die Menschen hatten ihn (den Bau) seit den Tagen der Sündfluth verlassen, indem sie ihre Worte in Verwirrung hervorbrachten. Das Erdbeben und der Donner hatten die Rohziegel erschüttert, die Brennziegel der Verkleidungen herabgerissen, die Rohziegel der Grundmauern waren herabgestürzt und bildeten Hügel. Der große Gott Merodach hat mir in's Herz gegeben, es wieder zu bauen; ich habe den Platz nicht gewechselt und die Fundamente nicht angegriffen. Im Monat des Heils, am glücklichen Tage habe ich

die Rohziegel der Grundmauern und die Brennziegel der Verkleidungen mit Bogen durchbrochen. Ich habe den Ruhm meines Namens eingeschrieben in die Friese der Bogen.“ Bestätigt sich diese Entzifferung Opperts, was ja in Bezug auf das Einzelne bei der Mangelhaftigkeit des bisher erreichten Verständnisses der Keilschrift immerhin noch abzuwarten sein wird (wie denn Ewald bereits wesentliche Bedenken erhoben hat): so sind hier namentlich zwei Momente von Bedeutung. In den Ruinen von Borsippa, dem Castell des alten Babylons, das im Südwesten der Stadt zwischen der äußern und innern Ringmauer lag, findet sich noch jetzt ein Trümmerhügel, den die Volkstradition Birs Nimrud (Nimrodsthurm) oder auch Thurm der Sprachen nennt, und von dem sie behauptet, daß er von dem alten Thurm zu Babel herrühre. Neuere Gelehrte haben das natürlich als Mythus verworfen und hier nur Reste des von Nebukadnezar erbauten, von Herodot beschriebenen Belustempels gesehen. Jene Inschrift würde nun beweisen, daß beides richtig ist, indem Nebukadnezar seinen Tempel mit Absicht auf die Stätte des alten Thurmes baute. Das Baudokument — denn so dürfen wir jene Inschrift nennen — giebt die Lokaltradition über den, wie wir sehen, an Ort und Stelle selbst noch wohlbekannten und hochberühmten Bau der Urzeit. Diese Lokaltradition erzählt das Wesentliche der Sache ebenso wie die Genesis: es ist ein gewaltiger Bau, der in Folge einer großen Katastrophe unvollendet bleibt, und von da an datirt sich die Sprachenverwirrung. Nicht minder bedeutungsvoll ist aber das chronologische Moment. Da Nebukadnezar 604—561 v. Chr. regierte, und der Thurmbau nach biblischer Chronologie (1 Mos. 10, 25. 11, 16.) in's 23ste Jahrhundert vor Christo zu setzen ist, so ergeben sich ungefähr 1600 Jahre Zwischenraum, was mit 42 Menschenaltern, dieselben zu 35—40 Jahren gesetzt, wohl zusammenstimmt. Dieß ist gegenüber neueren Meinungen, welche der Chronologie der Genesis Irrthümer von Jahrtausenden zur Last legen, von Belang. —

Was die Sündfluth betrifft, so kann diese als ein Naturereigniß natürlich nicht im Zustand der Menschheit, sondern nur

in dem der Erde sich wiederspiegeln. Und das thut sie ja auch reichlich, wie uns die Geologie zeigt. Diese weist freilich auf eine, wie es scheint, unzweifelhafte Weise noch eine Reihe früherer großer Naturkatastrophen auf unserm Erdball nach, dieß schließt aber natürlich die Bestätigung der Sündfluth als der letzten derselben nicht aus, sondern ein. Man hat um jener Mehrzahl von Schöpfungskatastrophen willen in neuerer Zeit die Geologie öfter als Waffe gegen die Genesis benützt. Man sollte vielmehr vor Allem bedenken, daß sie, wie schon angedeutet, im Prinzip eine starke Bestätigung der biblischen Weltanschauung gegenüber der modernen ist, indem sie die irgendwie gefaßte Annahme der Ewigkeit des jetzigen Weltbestandes und der beständigen Gleichheit der Lebensbedingungen und Lebensverhältnisse auf's Schlagendste widerlegt. Was aber die einzelnen Annahmen und auch die einzelnen Perioden der Geologie betrifft, so ist diese Wissenschaft noch eine zu junge und unfertige, als daß sich daraus so rasch sichere Schlüsse sei's zur Bestätigung oder zur Widerlegung der Bibel ziehen ließen. Es ist hier ein ähnlicher Fall wie mit der Aegyptologie und ihren Jahrtausenden. Man lasse diese Wissenschaften sich frei und ruhig entwickeln und daneben die Theologie auch: am Ende wird sich die Einheit schon herausstellen, so gewiß der Gott der Offenbarung kein anderer ist als der der Natur und Geschichte.

Neben dem Erdinnern wird es aber allerdings noch ein Zeugniß für die Sündfluth geben können und müssen, wenn, wie die Genesis erzählt, der Stammvater des erneuerten Menschengeschlechts Zeuge derselben war, nämlich die Sagen der Völker. Eine so ungeheure Katastrophe wird in den Nachkommen Noahs allenthalben Spuren der Erinnerung zurückgelassen haben. So findet sich's auch. Alexander von Humboldt sagt: „Die alten Fluthsagen des Menschengeschlechts, die wir gleich Trümmern eines großen Schiffbruchs über die Erde zerstreut finden, sind für die Geschichtsphilosophie von der höchsten Bedeutung. Die cosmogonischen Ueberlieferungen der Völker haben aller Orten denselben Charakter, eine Familienähnlichkeit, die uns in Erstaunen setzt. Im Grundgedanken, hinsichtlich der Vernichtung der lebendigen Schöpfung

und der Erneuerung der Natur, weichen die Sagen fast gar nicht ab, aber jedes Volk giebt ihnen eine örtliche Färbung. Auf den großen Festländern, wie auf den kleinsten Inseln im stillen Meer haben sich die übrig gebliebenen Menschen immer auf den höchsten Berg in der Nähe geflüchtet, und das Ereigniß erscheint desto neuer, je roher die Völker sind, und je weniger, was sie von sich selbst wissen, weit zurückreicht. Untersucht man, fügt Humboldt mit besonderer Beziehung auf Amerika hinzu, die mexikanischen Denkmale aus der Zeit vor der Entdeckung der neuen Welt genau, dringt man in die Wälder am Orinoco, sieht man, wie unbedeutend, wie vereinzelt die europäischen Niederlassungen sind, und in welchen Zuständen die unabhängig gebliebenen Stämme verharren, so kann man nicht daran denken, die eben besprochene Uebereinstimmung dem Einfluß der Missionäre und des Christenthums auf die Volkssagen zuzuschreiben. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß die Völker am Orinoco durch den Umstand, daß sie Meeresprodukte hoch oben in den Gebirgen gefunden, auf die Vorstellung vom großen Wasser gekommen sein sollten, das eine Zeitlang die Keime des organischen Lebens auf der Erde vernichtet habe.“ [48]) Schon Lactantius (II, 10.) schreibt: Factum esse diluvium ad perdendam tollendamque ex orbe terræ malitiam, constat inter omnes. Idem enim et philosophi et poetæ scriptoresque rerum antiquarum loquuntur, in eoque maxime cum prophetarum sermone consentiunt. Wir führen nach Lücken's fleißiger Sammlung einige Beispiele dieser Fluthsagen an, eine aus Ostindien, die andere aus Nord=, eine dritte aus Mittelamerika, also von Völkern, die von Israel und von einander weit entfernt sind. [49])

„Die in vielen alten Schriften der Indier enthaltene Sage hat der Engländer Jones zuerst mitgetheilt nach einem der Purana. Abgekürzt lautet die Sage darnach so: Als am Schlusse des letzten Calpa (d. i. des großen Weltalters des Brahma) der Riese Hajagriva die heiligen Vedas gestohlen und so das Menschengeschlecht die Lehre und Ordnung Gottes verloren hatte, kam Wischnu in Fischgestalt, um die Vedas und die tugendhaften Menschen zu er=

halten, auf die Erde. Damals lebte ein frommer und tugendhafter König, mit Namen Manu Satjavrata (Vollbringer des Guten). Diesen liebte der Herr des Weltalls und wollte ihn von der Fluth des Verderbens, welche durch die Verdorbenheit des Zeitalters verursacht sei, gern retten und gab ihm, als Fisch gestaltet, folgenden Verhaltungsbefehl: Von jetzt an in sieben Tagen, o du Bändiger der Feinde, werden die drei Welten in einem Ocean des Todes versenkt werden; aber mitten in den großen Wellen soll ein Schiff, von mir zu deinem Gebrauche gesandt, vor dir stehen. Dann sollst du mit dir nehmen alle heilsamen Kräuter, allerlei Samen und in Begleitung von sieben Heiligen, umgeben mit Paaren unvernünftiger Thiere, in die große Arche gehen und darin bleiben, sicher vor der Fluth, auf einem unermeßlichen Ocean ohne Licht, den strahlenden Glanz deiner heiligen Gesellschafter ausgenommen. Wird dein Schiff von einem ungestümen Winde bewegt, so sollst du es mit einer großen Seeschlange an mein Horn befestigen; dann will ich dir nahe sein; ich will das Schiff mit dir und deinen Begleitern ziehen und in dem Ocean bleiben, bis eine Nacht des Brahma geendigt sein wird. Dann sollst du meine wahre Größe kennen lernen, die mit Recht die höchste Gottheit genannt wird. Durch meine Gnade sollen alle deine Fragen beantwortet und deine Seele auf's Beste unterrichtet werden. Nachdem der Fisch den König so unterrichtet hatte, verschwand er. Die See trat darauf über ihre Ufer und überschwemmte die ganze Erde, und bald sah man diese Wasserfluth auch noch durch Platzregen von unermeßlichen Wolken sich vermehren. Der König, als er das Schiff sich nähern sah, ging mit den obersten Brahmanen (den sieben Weisen, Rischis) hinein, schaffte die heilsamen Kräuter hinein und richtete Alles nach dem Befehl des Gottes zu. Dann erschien der Gott deutlich auf dem großen Ocean in der Gestalt eines Fisches, der wie Gold glänzte, eine Million Meilen groß war und ein ungeheures Horn hatte, woran der König das Schiff befestigte. Als die zerstörende Fluth unterdessen abgenommen hatte, erhob sich der Gott und schlug den Dämon Hajagriva und erlangte wieder die heiligen Bücher. Im Bhagavad heißt es noch:

Als die Fluth zu Ende war, stiegen die acht Personen aus dem Schiff und beteten den Wischnu an."

„In der neuen Welt, sagt Lücken, finden sich die Sagen von der Sündfluth fast noch häufiger, wie in der alten. Wir können von den Eskimos im äußersten Norden beginnen und bis nach dem entgegengesetzten Ende Amerika's fortwandern, überall treten uns die Sagen von der ehemaligen großen Fluth entgegen, überall erzählen die Wilden, wenn wir sie über ihre Herkunft fragen, daß sie die Nachkommen der in der Fluth erretteten ersten Menschen seien, und sie wissen uns diese Fluth in solchen frappanten, mit der Bibel übereinkommenden Zügen zu erzählen, daß wir es den erstaunten Spaniern nicht übel deuten können, wenn sie bei der ersten Entdeckung wegen dieser und ähnlichen Sagen glaubten, der Apostel Thomas habe hier einst das Christenthum verkündigt. Wahrlich! wir müssen es als ein Werk der Vorsehung betrachten, daß diese Welr, die vielleicht Jahrtausende der übrigen Menschheit unbekannt und von derselben gesondert ihrem eigenen Bildungsgang nachging, plötzlich mitten im Lichte der historischen Zeit aufgedeckt ward und nun in ihren Traditionen eine Uebereinstimmung mit den Traditionen der alten Welt zeigt, die auch den Ungläubigsten zur Ueberzeugung bringen muß, daß die eine Menschheit ursprünglich aus einem geistigen Lebensquell muß getrunken haben. Sehr merkwürdig ist die Sage der Hundsrippen-Indianer, jener im hohen Norden am Mackenziefluß wohnenden Wilden, bei denen wir auch eine merkwürdige Sage vom Sündenfalle finden. „„Tschäpiwih, ihr Stammvater, lebte, wie sie sagen, mit seiner Familie an einer Straße zwischen zwei Meeren (offenbar die Behringsstraße, was auf die Herkunft des Volkes hindeutet). Dort hatte er sich ein Wehr erbaut, um Fische zu fangen; und diese kamen in solcher Menge, daß die Straße verstopft wurde und das Wasser die Erde überfluthete. Tschäpiwih bestieg mit seiner Familie ein Canoe und nahm alle Arten von vierfüßigen Thieren und Vögeln in dasselbe auf. Das Wasser stand viele Tage lang über der Erde; aber zuletzt sagte Tschäpiwih: das kann nicht immer so fortgehen, wir müssen wieder Land finden. Er schickte

daher einen Biber aus, um darnach zu suchen. Der Biber ertrank, und man sah sein Aas auf dem Wasser umhertreiben, worauf Tschäpiwih eine Bisamratte zu demselben Zwecke ausschickte. Der zweite Bote blieb lange aus und war, als er wieder kam, bis zum Tode matt, brachte aber etwas Erde in seinen Pfoten mit. Tschäpiwih freute sich über diesen Anblick der Erde, sorgte aber vor Allem für seinen eifrigen Diener, streichelte die Ratte sanft mit seinen Händen und nahm sie an seinen Busen, bis sie wieder zu sich kam. Hierauf nahm er die Erde, formte sie zwischen den Fingern, legte sie auf's Wasser, und dort nahm sie allmälig an Größe zu, bis sie eine Insel im Ocean bildete."" (Franklin, zweite Reise zu den Küsten des Polarmeeres. Deutsch. Weimar 1829. S. 308—309.) In ganz gleicher Weise tritt uns die Sage bei den meisten Indianern Nordamerika's entgegen; ja auch in Mittelamerika werden dieselben Einzelnheiten, wie besonders von dem Aussenden der Botenthiere beim Ablaufe der Fluth, erzählt und zwar noch wörtlicher mit der Bibel übereinstimmend. Daß die Amerikaner aber sich Amerika als Insel vorstellen, ist ein merkwürdiges Zeugniß ihrer Herkunft von Asien her über's Wasser."

In der mexikanischen Stadt Cholula findet sich ein alter wunderbarer Pyramidentempel oder Teocalli („Gotteshaus"), der dem ersten Menschen Quetzalcoatl geweiht war. An diesen Tempel knüpft sich eine Sage, welche die Sündfluth und den Thurmbau in höchst merkwürdiger Weise verbindet, und welche A. v. Humboldt (Ans. der Cordilleren I, S. 42 f.) so erzählt: „Vor der großen Ueberschwemmung im Jahr 4008 nach Erschaffung der Welt war das Land Anahuac (Mexiko) von Riesen bewohnt. Alle diejenigen, welche (in der großen Ueberschwemmung) nicht umkamen, wurden mit Ausnahme von Sieben, die sich in Höhlen geflüchtet hatten, in Fische verwandelt. Als die Wasser abgelaufen waren, ging einer von diesen Riesen, Xelhuaz genannt, der Baumeister, nach Chollolan (Cholula), wo er zum Andenken an den Berg Tlalok, der ihm und seinen sechs Brüdern zum Zufluchtsort gedient hatte, einen künstlichen Hügel von pyramidalischer Form aufführte. Die Ziegel dazu ließ er in der Provinz Tlamanalco

am Fuße der Sierra von Cocotl verfertigen und stellte, um sie nach Cholula zu bringen, eine Reihe Menschen auf, die sie sich von Hand zu Hand boten. Die Götter sahen dieß Gebäude, dessen Spitze die Wolken erreichen sollte, mit Unwillen und schleuderten, aufgebracht über Xelhuazs Kühnheit, Feuer auf die Pyramide. Viele Arbeiter kamen um, das Werk wurde nicht fortgesetzt und man weihete es in der Folge dem Gotte der Luft Quetzalcoatl (dem ersten Menschen des goldenen Zeitalters). Diese Geschichte, fügt Humboldt selbst hinzu, erinnert an die alten Ueberlieferungen des Orients, welche die Hebräer in ihren heiligen Büchern mittheilen. Noch jetzt bewahren die Cholulaner einen Stein, der der Angabe nach in einer Feuerkugel aus den Wolken auf die Pyramide gefallen ist. Dieser Aerolith hat die Gestalt einer Kröte. Um das Alter dieser Fabel von Xelhuaz zu beweisen, bemerkt der Pater Rios (der auch schon früher nach hieroglyphischen Gemälden diese Sage mitgetheilt hatte, um 1566 nämlich), daß sie in einem Lied enthalten gewesen, welches die Cholulaner bei ihren Festen absangen, während sie um den Teocalli tanzten, und daß dieses Lied mit den Worten Tulanian hululaëz, die in keiner der mexikanischen Sprachen vorkommen, begonnen habe. Ueberall auf dem Erdboden, auf dem Rücken der Cordilleren, wie auf der Insel Samothracien im ägyptischen Meer haben sich Bruchstücke der Ursprachen in den religiösen Gebräuchen erhalten." So weit Humboldt. Zu der letzteren Bemerkung vgl. die oben angeführte Schellings über Sprachreste aus der vorgeschichtlichen Zeit. Wichtig ist besonders noch, daß, wie Humboldt nachweist, die Pyramide von Cholula dieselbe Beschaffenheit hat, wie der Belusthurm in Babylon nach der Beschreibung Herodots. Dieß stimmt mit dem zusammen, was wir aus der Inschrift Nebukadnezars über den Belusthurm vernommen haben, und wodurch Lückens Vermuthung hierüber (S. 298.) eine schöne Bestätigung erhalten hat: jener Tempelthurm sollte ausdrücklich eine Wiederherstellung des alten Babelthurmes sein und wurde also wohl nach dem Muster desselben aufgeführt, wie es aus den Bauresten zu erkennen und in der Ueberlieferung aufbewahrt war. Lücken

bringt nun weiter die Pyramidenbauten, die sich ja nicht blos in Mexiko, Babylon und Aegypten finden, sondern „fast auf allen Punkten der Erde als die ältesten Gebäude und Monumente der Völker" erscheinen, die indischen Pagoden, die buddhistischen Stupa's, die chinesischen Tha's, die Morai's auf den Südseeinseln 2c., auf eine sinnreiche Weise mit dem babylonischen Thurm in Zusammenhang. In demselben Sinne sagt Schelling (S. 116.): „Die Völker suchten sich äußerlich zusammenzuhalten durch jene offenbar einer vorgeschichtlichen Zeit angehörigen Monumente, die sich in allen Theilen der bekannten Erde finden und durch Größe und Zusammenfügung Zeugniß von fast übermenschlicher Stärke ablegen, und durch welche wir unwillkürlich an jenen verhängnißvollen Thurm erinnert werden, den die älteste Erzählung da erwähnt, wo von der Zerstreuung der Völker die Rede ist. Die Erbauer sagen zu einander: Lasset uns eine Veste und einen Thurm bauen, deß Spitze bis an den Himmel reicht, daß wir uns einen Namen machen, denn wir möchten vielleicht zerstreut werden über die ganze Erde."

Auch hier wieder möchten wir zum Stillestehen und vernünftigen Nachdenken über diese nun einmal factisch vorhandenen Ueberlieferungen der entlegensten Völker auffordern. Uns wenigstens will es bedünken, daß sich als rationeller Erklärungsgrund der auffallenden Zusammenstimmung, zumal in den Einzelheiten, nur gemeinsame Erinnerung an wirklich Geschehenes darbiete. Wer ein von modernem Mythicismus voreingenommenes Denken hat, und alles nach seinen „kritischen Grundsätzen über Mythologie und Urgeschichte der Religionen" bemißt, wird freilich auch hier zu entfliehen suchen oder diese Dinge am liebsten nicht oder nicht gehörig beachten. Wem aber Thatsachen etwas sind, das Achtung und Beachtung fordert — und solcher Denkenden giebt es jetzt wieder immer mehrere —, für den wird auch hier vielleicht das Staunen nach Platons Wort der Anfang der Erkenntniß sein. Er wird erkennen, daß diese Urtraditionen des Menschengeschlechts ebenso sehr die geschichtliche Glaubwürdigkeit der mosaischen Erzählung bis in ihre Einzelheiten hinaus, als die innere Reinheit

und Hoheit derselben gegenüber den heidnischen Mythen beweisen. In letzterer Beziehung sieht man namentlich, wie nur Israel mit der Thatsache zugleich die innerste, göttliche Idee derselben festhält, während die Heiden Aeußerlichkeiten merkwürdig genau aufbewahren, die sie dann aber doch wieder in phantastische und nationale Gewänder kleiden. Es ist ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen den kanonischen und apokryphischen Evangelien.

So hat es immer noch seine Wahrheit, und die Wissenschaft wird es vielleicht in noch höherem Maaße, als der geniale Mann selbst dachte, zur Anerkennung bringen, was Herder [50]) in Beziehung auf die „älteste Urkunde des Menschengeschlechts" ausruft: „Ihr Schall ist ausgegangen in alle Welt und in alle Lande sogar ihre Worte! Woher, daß die entlegensten Völker der Erde es wußten? darauf ganze Religionen und Mythologieen, ja die einfachste Grundlage aller ihrer Künste, Einrichtungen und Wissenschaften bauen konnten? Wenn eben hieraus sich Dinge wie Sonnenlicht erklären lassen, die sonst als Chaos, Räthsel und Nacht dalagen, wo man leugnete, oder wo lauter Hypothesen (Riesengeister!) heuleten; wenn sich überhaupt eben hieraus ein ganzes Alterthum schichten, durch die verworrensten Urgänge der Völker ein Lichtfaden ziehen läßt, der sich, wie in Correggios Nacht, offenbar von der Wiege des menschlichen Geschlechts verbreitet: Mythologiendichter und Entweiher der Offenbarung Gottes, was saget ihr dann?" —

Gehen wir nun weiter zurück zu der ersten Katastrophe, dem Sündenfall, so ist diese der dritten nur zu sehr darin gleich, daß sie im Bestand des Menschenlebens die tiefsten Spuren zurückgelassen hat. Was der Thurmbau für das Völkerleben ist, das ist der Sündenfall wie für die Menschheit als Ganzes, so auch für das menschliche Einzelleben. Das Böse, wie es factisch in uns vorhanden ist, fordert, wenn diese Thatsache anders richtig analysirt wird, zu seiner Erklärung eine solche Urthat und Urverschuldung, wie sie uns in der Genesis berichtet wird.

Unser sittliches Bewußtsein bewegt sich in einem scheinbaren innern Widerspruch. Auf der einen Seite fühlen wir uns für

das Böse verantwortlich, auf der andern wissen wir, daß die Regungen unseres natürlichen Wesens, welche die eigentlichen Sündenreize in uns bilden, unwillkürliche sind; und dasselbe Gewissen, das uns für das Böse verantwortlich macht, sagt uns, daß wir Nichts zu verantworten haben, was nicht eine That unserer Freiheit ist.

Zur Lösung dieses Widerspruchs müssen wir zunächst einen Unterschied hervorkehren, der in dem eben Gesagten enthalten liegt, den Unterschied zwischen der sündigen That und dem sündigen Zustand, wie wir unser natürliches Wesen als Quelle der Sündenreize auch bezeichnen können. Klar ist, daß wir für unsere Sünden die Verantwortung auf uns haben, so weit sie Thaten, freie Handlungen sind, durch welche wir den Sündenreizen, statt sie zu unterdrücken, zum Ausbruch und zur Herrschaft verhelfen. Die Frage kann daher nur sein, ob und wiefern wir auch für den sündlichen Zustand verantwortlich sind? Dieser Zustand ist unser natürliches Wesen, er ist angeboren, wir bringen ihn, ehe uns eine freie Entscheidung möglich ist, mit auf die Welt; daher nennt die Dogmatik den sündigen Zustand die Erbsünde zum Unterschied von der Thatsünde. Für etwas Ererbtes können wir nun jedenfalls nicht in demselben Sinne verantwortlich sein, wie für etwas Selbstgethanes. Gleichwohl läßt uns der Umstand, daß wir uns für die Thatsünde verantwortlich fühlen, auch auf die Erbsünde einen merkwürdigen Rückschluß machen. Es geht nämlich aus dieser Thatsache wenigstens so viel hervor, daß die Erbsünde der Thatsünde nicht zur Entschuldigung dient. Dieß müßte sie aber, wenn wir in ihr eine reine Naturnothwendigkeit zu erkennen hätten, bei der von gar keiner Schuld die Rede sein könnte. Würden wir uns in Bezug auf die Erbsünde schlechthin unschuldig fühlen, so könnten wir uns auch in Bezug auf die Thatsünden kaum einer Schuld anklagen, da wir ja wissen, daß dieselben immer aus den von der Erbsünde, dem Fleisch, aufsteigenden Reizen entspringen. Nur etwa der Grad unserer Sündigkeit, nicht aber die Sündigkeit selbst, könnte uns denn als Verschuldung erscheinen. Im Ganzen würden wir dann mit Recht sagen: Es ist

einmal meine Natur so, ich kann nicht anders, und was Naturnothwendigkeit für mich ist, darüber brauche ich mir weder Vorwürfe zu machen noch mir Strafe gefallen zu lassen. Spinoza hätte dann Recht, wenn er die Reue für unphilosophisch erklärt, und Carl Vogt, wenn er die Rechtmäßigkeit der Strafe bekämpft. Wenn wir nicht auch schon die Erbsünde als etwas erkennen würden, das nicht sein sollte und könnte, so hörte sie und mit ihr die Sünde überhaupt auf, böse zu sein. Es muß also auch der Erbsünde doch irgendwie eine Verschuldung zu Grunde liegen, von der ich mich nicht lossprechen kann, obwohl sie mich nicht persönlich trifft. Ich stehe in einer Schuld, die ich mir nicht selbst zugezogen habe.

Das ist aber nur ein neuer Widerspruch, der seine Lösung verlangt. Indeß eben der Begriff des Angeborenen, Angeerbten hilft hier weiter. Der Mensch ist kein isolirtes, selbstherrliches Wesen. Die Wurzeln seines Daseins liegen in der Gattung; Begattung ist der geheimnißvolle Ursprung der Individuen. Der Einzelne steht in organischem Zusammenhang mit Familie, Volk, Menschheit. Ein entehrter Vater hinterläßt seinen Kindern Schande, ein verschuldeter Schulden, die dann auf der ganzen Familie haften. So können wir uns von der Unreinheit unseres Geschlechtes nicht ausnehmen. Wenn sie gleich keine individuelle Schuld ist, so ist sie eine Gesammtschuld, an der wir alle unsern Theil mitzutragen haben. Auch in diesem Sinne muß jeder unter uns sprechen: homo sum, nihil humani a me alienum puto. Es spricht sich dieser organische Schuldzusammenhang unter den Menschen auch in der Erfahrung hundertfach aus, indem sich jeder an den Sünden seiner Familie, seiner Vaterstadt, seines Volkes mitbetheiligt fühlt, auch wenn er persönlich keinen unmittelbaren Antheil daran hat. Hierauf beruht z. B. die tiefe innere Wahrheit eines allgemeinen Bußtags. So gereicht uns also die Erbsünde nicht zur Entschuldigung, sondern es vertieft und verschärft unsere Sündenerkenntniß, daß wir wissen: wir sind aus einem verkehrten Geschlecht herausgeboren, das Gesammtleben, dem wir angehören, ist ein unreines. Schon David hat dieß wohl verstanden, wenn er in einem Buß- (nicht

in einem Entschuldigungs-) Psalm sagt: Siehe, in Schuld bin ich erzeugt, und in Sünde empfing mich meine Mutter (Ps. 51, 7.). Weil nun aber erfahrungsmäßig die ganze Menschheit in dieser Befleckung steht, so sind wir zurückzugehen genöthigt bis auf den ersten Menschen. Befindet sich das Geschlecht als solches in einem verkehrten Zustand, der ein ererbter und doch in dem bezeichneten Sinn ein verantwortlicher ist: so muß der erste Mensch, der Stammvater des Geschlechts, frei gesündigt haben. Der Mensch muß ursprünglich rein und gut, der Abfall muß seine That, seine persönliche Schuld gewesen sein. Er konnte und sollte die Sünde wirklich vermeiden: seine Freiheitssphäre muß größer gewesen sein als die unsrige, er muß die volle Wahl zwischen Gut und Bös gehabt haben. Nur wenn der sündige Zustand kein blos physischer Zustand ist, sondern ethisch gesetzt, Produkt einer freien That, so daß die That mit ihrer Verantwortlichkeit noch durch den ganzen Zustand nachzittert: nur dann dient die Erbsünde nicht zur Entschuldigung der Thatsünde, nur dann ist der Widerspruch zwischen der „schrecklichen Nothwendigkeit zu sündigen" und der Freiheit und Verantwortlichkeit gelöst. Meine Sünde sagt mir, daß Adam gesündigt hat, und mein Schuldgefühl sagt mir, daß er noch in anderer Weise als ich selbst, nämlich vollkommen frei, gesündigt hat.

Auch für die Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Stammvater liefert die Erbsünde d. h. der allgemeine Sündenzustand den Beweis. Wären es mehrere Stammväter, so müßte es mehrere einander gleiche Thaten des Abfalls gegeben haben, und die Sünde würde dann in ihrer Verbreitung etwas Zufälliges sein, während sich doch das gesammte Menschheits- und Naturleben auf Erden durch dieselbe bedingt zeigt. Durch Einen Menschen, sagt Paulus kurz und schlagend Röm. 5, 12., ist die Sünde gekommen in die Welt.

So dient eine treue Analyse des sittlichen Bewußtseins der biblischen Erzählung vom Sündenfalle zu wesentlicher Bestätigung; und wir sehen auch hier wieder, wie die Genesis das Thatsächliche richtig auffaßt und allein genügend erklärt. Haben wir nur ein-

mal die Fragen der Erfahrung richtig stellen gelernt, so bietet uns die Bibel stets die richtige Antwort. Das, was sie uns positiv überliefert, wird sich so immer mehr als das Rationale erweisen, nämlich als die alleinige ratio sufficiens für das, was die Erfahrung auf den verschiedensten Gebieten uns vorlegt. Robespierre sagte einmal: Wenn es keinen Gott gäbe, so müßte man ihn erfinden. Das darf man auch auf Gottes Wort und seine Aufschlüsse anwenden. Gäbe es keine solche Entstehungsgeschichte der Sünde, man müßte sie erfinden, — wenn man könnte; denn freilich lernt man ja auch die Erfahrung erst recht deuten, wenn das göttliche Licht darauf fällt. Der Himmel muß das Irdische beleuchten, wenn man es sehen soll. Aber in dem innern Zusammenklang von Schrift und Erfahrung, von göttlichem Offenbaren und menschlichem Erschauen, Erfassen, Erleben, da liegt das Geheimniß, da liegt der Schatz der Weisheit und Erkenntniß. Auf diesem Wege wird uns nach und nach die Schrift so rational und ideal werden als die Sprache selbst. Wir freuen uns, wenn wir unsere Gedanken in der Sprache, diesem unmittelbaren Ausdruck des Geistes, der allgemeinen Vernunft, vorgebildet finden, wenn die Sprache selbst für und mit uns philosophirt. Die heilige Schrift scheint nun auf den ersten Blick etwas viel Ferneres und Fremdartigeres denn die Sprache, und doch wird es auch in diesem Sinne noch wahr werden: Das Wort ist dir nahe, nämlich in deinem Munde und in deinem Herzen, dieß Wort vom Glauben, das wir predigen (Röm. 10, 8.). Die h. Schrift ist ja das ächte Geisteswort, sie spricht die ächte Geistessprache; sie ist in diesem Sinne die Schrift *κατ᾽ ἐξοχήν*, die allein wirkliche Schrift des Geistes in der Welt, an welchem alle andern Schriften nur in unendlichen Abstufungen Theil haben. Je mehr wir uns nun in den Geist und zur wahrhaft pneumatischen Betrachtung der Dinge erheben, desto mehr wird sich uns die Schrift als das Nächste und Verwandteste, als das Klarste und Durchsichtigste erweisen. Da wird es dann wahr: *Θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.*

Auch noch weiter bewährt sich dem regressiven Denken die

Erzählung der Genesis vom Sündenfall. Beruht die Sünde der Menschheit auf einer freien That Adams, so kann sie doch in dieser nicht ihren letzten Grund haben. Jedes Dasein und zumal das persönliche ist durch ein inneres Band an seinen Ursprung geknüpft. So müssen auch die ersten Menschen durch einen Naturzug tiefster Pietät an Gott gebunden gewesen sein; sie hatten, wie Melanchthon in der Apologie der augsburgischen Konfession so schön sagt, ein fein, gut, fröhlich Herz gegen Gott und alle göttlichen Sachen; sie lebten in und aus Gott, wie das Kind in und aus der Mutter lebt. Wäre nun der Gedanke der Losreißung von Gott, des geistigen Vatermords in ihren Seelen aufgestiegen, so hätten sie sich in ihrer eigensten, innersten Selbstheit widergöttlich bestimmt, das Böse wäre dem menschlichen Wesen nichts Fremdes, sondern der Mensch wäre der Böse selbst, er hätte sich selbst satanisirt. Dann wäre aber auch das Böse aus dem menschlichen Wesen nicht mehr zu entfernen, die Menschheit wäre nicht mehr erlösungsfähig. Eben deßwegen also, weil der Mensch kein Teufel ist, muß es einen Teufel geben. Das Böse in seiner menschlichen Form, wo es nicht die Substanz der creatürlichen Persönlichkeit ausmacht und der Erlösung noch Raum läßt, erklärt sich nur durch Verführung.

Die beiden Ideen also, an denen sich das natürliche Denken am meisten stößt, weil sie ja allerdings in das Gebiet des Mysteriums gehören, die Idee der Erbsünde und des Teufels, erweisen sich vielmehr als die wahren Ehrenrettungen der Menschheit. Wie viel ist über die Herabwürdigung unseres Geschlechts durch die finstere Lehre von der Erbsünde deklamirt worden! Wer sorgt aber besser für die Menschenwürde, der, welcher den jetzigen Fleisches- und Todeszustand als den normalen und einzig möglichen nimmt, oder der Andere, welcher lehrt, wir seien zu etwas Besserem geboren und geschaffen, und unser ganzer jetziger Zustand sei nur eine zwischeneingekommene Periode des Falles? Niemand hat je über ächte Menschenwürde erhabener geredet, als die Genesis mit ihrer Lehre von der Gottebenbildlichkeit und dem Falle der Erstgeschaffenen. Und Niemand hat je die menschliche

Sünde mit mehr wahrer Milde beurtheilt und auch in der Verkehrung noch das bessere Ich, die gute Substanz im Menschen energischer gewahrt, als die Genesis mit ihrer Erzählung von der Verführung unserer Stammeltern.

Läßt sich nun der Ursprung des Bösen in der Menschheit nicht anders erklären, als mit der Genesis einerseits durch eine That der Freiheit, welche die Schuld, andererseits durch Verführung, welche die Erlösbarkeit begründet: so beschreibt uns die mosaische Erzählung im Ursprung zugleich auch das Wesen des Bösen in einer Weise, die sich zu allen Zeiten als unübertrefflich und als wahr erprobt. Das Erste ist, daß der Versucher die Bande des kindlichen Vertrauens, die den Menschen an Gott knüpfen, zu lockern sucht (3, 1 ff.), daß er Unglauben und dann Ungehorsam in das menschliche Herz sät. Er muß den Menschen vor Allem den sichern Grund, der ihr Dasein trägt, unter den Füßen wegziehen, indem er die ewige Liebe als ein neidisches Wesen verdächtigt und sie dagegen aufreizt. Auf dem Verhältniß des Menschen zu Gott beruht in erster Linie der Unterschied zwischen Gut und Bös. Die Schrift kennt kein Sittliches ohne religiöse Grundlage, kein moralisches Gesetz, an das der Mensch abgesehen von Gott nur in seinem eigenen Wesen gebunden wäre. Sondern an den lebendigen, heiligen Gott ist der Mensch in seinem innersten Wesen gebunden; Gottes Willen und Gebot, wie es sodann zunächst dem Erstgeschaffenen geoffenbart wurde (2, 16 f.), das ist das Gute, das Sittengesetz; als Heraustreten aus der gottgesetzten Lebensordnung ist die Sünde die ἀνομία (1 Joh. 3, 4.). Will man abgesehen von Gott den Unterschied von Gut und Bös bestimmen, so ist man schon im Begriff denselben zu verwischen; denn ohne Gott fehlt der höchste, unerschütterliche Maaßstab des Guten, und ebenso begreift man die Sünde nur dann in ihrem wahren Wesen und in ihrer ganzen Tiefe, wenn man sie als Majestätsbeleidigung gegen den lebendigen Gott erkennt. Das erste Moment der Sünde ist also die Losreißung von Gott, die Gott-losigkeit, der Unglaube, und zwar zuerst als Mißtrauen, welches sich die Person Gottes verdächtigen, seine väterliche Liebe

verdunkeln läßt, und dann erst als Ungehorsam, der sein Gebot nicht heilig hält. Auch im Verhältniß zu Gott selbst geht das Religiöse im engeren Sinn, die innere Stellung von Person zu Person, die Herzensgesinnung, der ethischen Bethätigung voran. Darauf beruht dann gegensätzlich das Verhältniß von Rechtfertigung und Heiligung, Glauben und Werken.

Der Versucher giebt aber diesem ersten Momente, das denn doch nicht sogleich verfängt (V. 2. 3. — wieder ein feiner, den Menschen dem Satan gegenüber adelnder Zug —), Nachdruck durch ein zweites (V. 5.). Er träufelt das Gift der Selbstüberhebung den Menschen ein, indem er ihnen vorspiegelt, sie werden aus ihrer abhängigen, creatürlichen Stellung heraustreten und selbst wie Gott werden, erkennend Gutes und Böses. Hier entfaltet sich nun recht die satanische Kunst. Indem er die göttliche Todesdrohung weglügt, weiß er zugleich den Trug mit der Wahrheit geschickt zu verweben. Es ist ja wirklich der Wille Gottes und die Bestimmung des Menschen, daß dieser auf die höhere Stufe des frei bewußten Lebens emporsteigen soll; es ist der Wille Gottes und unsere mit dem göttlichen Ebenbild uns anerschaffene Bestimmung, daß wir Gott gleich werden sollen; nach der Vollkommenheit seines Lebens sehnt sich um des eingehauchten Gottesgeistes willen all unser Wesen (vgl. Röm. 8, 29. 1 Joh. 3, 2. Matth. 5, 48.). Aber als Creatur hat der Mensch zu diesem Ziel einen Entwicklungsgang an der Hand Gottes zurückzulegen; nur in der seinem Wesen entsprechenden Unterthänigkeit unter Gott, nur durch freie Anerkennung und Bethätigung seiner creatürlichen Stellung in einem Akte des Gehorsams, welchen daher Gott vor Allem verlangt und verlangen muß, ist der Fortschritt zu einer höheren Lebensstufe möglich; nur als Lohn für die Treue gegen Gott kann das freie Geschöpf die Krone des ewigen Lebens empfangen. Während nun Gott den Menschen zunächst nur den Weg gezeigt hat und noch nicht das Ziel, weil sie eben ihm trauen, Treue beweisen sollten, zeigt ihnen umgekehrt der Verführer sogleich das lockende Ziel und verspricht ihnen den Weg zu ersparen, um sie dadurch auf einen falschen Weg zu bringen,

der die wirkliche Erreichung des Ziels unmöglich macht. Satan verheißt die Gottgleichheit im Augenblick, ohne Mühe. Der Mensch soll nur Gott wegwerfen, sein Gebot übertreten: dann gehen ihm die Augen auf, dann findet er sich auf einmal in einem neuen, höheren Reiche des Daseins, er erwacht, wie aus einem Schlafe, zum Selbstbewußtsein, zur freien Erkenntniß des Guten und Bösen, und darin ist er Gott gleich. Abschüttelung aller Gottesbande, welche bisher dem Menschen nur die Augen zugehalten haben, freies Selbstbewußtsein, Aufklärung seiner Erkenntniß, das macht den Menschen zum Gott. Dieß ist der Stachel der Selbstüberhebung, den die Schlange den Menschen in's Herz gepflanzt hat, und dieß ist der hier so merkwürdig hervortretende Zusammenhang der Selbstüberhebung mit dem vom Leben und Thun losgerissenen Wissen. Das Sein und Bewußtsein wird an die Stelle des Werdens, des Sollens, des Thuns von Gottes Willen gesetzt. Der Mensch hat ja allerdings als persönliche Creatur ein Prinzip der Selbständigkeit, der Selbstbewegung in sich. Dieses bethätigt er auf normale Weise, wenn er sich damit frei an Gott hingiebt. Der Verführer sagt umgekehrt: du brauchst dich nur nicht um Gott zu kümmern, du brauchst dich nur in deiner eigenen Selbstheit zu erfassen und zu wissen, du brauchst nur auf eigene Hand zu leben, so bist du Gott. Er kehrt die Persönlichkeit, die Ichheit hervor und schiebt die Creatürlichkeit hinweg, er verkehrt die Gottebenbildlichkeit in Selbstvergötterung. Selbstsucht, welche mit Beseitigung Gottes sich selbst zu Gott, zum Mittelpunkt aller Dinge macht, ist das zweite Moment im Wesen der Sünde.

Dazu kommt dann noch als das Dritte, welches nun, nachdem die Schlange so den Grund aufgelockert hat, in Eva selbst hervorbricht, die Lust, Weltlust, Sinnenlust (V. 6.). Das Prüfungsgebot hatte die Bedeutung gehabt, daß an einem kosmischen Gegenstand, zu welchem die Menschen keinerlei Bedürfniß zog, dessen Verleugnung also leicht war, kund werde, ob der Mensch sich frei für Gott oder für die Welt, für das Höhere oder für das Niedrigere, für den Geist oder für das Fleisch, für das

Gute oder für das Böse entscheiden wolle. Die Frage war ganz rein gestellt, der Baum hatte keinerlei Bedeutung für sich, sondern kam lediglich als Anregungsmittel der Freiheit in Betracht. Dieß besagt sein Name: Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Jetzt aber gewinnt gerade dieser Baum, der verbotene, vor allen andern unverbotenen Reiz und Bedeutung für das Weib. Gott hat jetzt die Realität für sie verloren, die Welt lockt auch mit dem an sich unbedeutendsten Gut in magischem Zauber, der Baum dünkt den Sinnen so süß. Diese gelangen zum Regiment, und die Sünde ist geschehen. Das Fleisch hat gesiegt, die Lebensordnung ist verkehrt. Da die obern Kräfte aus Gott, ihrem rechten Grund und Halt, gewichen sind, so werden die untern Meister.

Die Menschen sind jetzt allerdings der Erkenntniß nach fortgeschritten (V. 7. 22.). Das wären sie aber auch bei normaler Entscheidung; denn nicht die Sünde, wie Schiller, Hegel u. A. meinen, sondern die Freiheitsprobe ist die Bedingung des Heraustretens aus der Kindheit und des Fortschritts zur höheren Geistesentwicklung. Nur wäre bei normaler Entscheidung mit dem Fortschritt in der Erkenntniß auch ein entsprechender Fortschritt im gesammten, ethisch-physischen Dasein der Menschen verbunden gewesen. So aber deckt sich mit der Erkenntniß das Wesen und Sein nicht, wie der Versucher vorgespiegelt hatte. Dem Wesen nach sind sie tief herabgesunken, sie sind wirklich gemäß der göttlichen Drohung dem Tode verfallen. Statt zum Gott, ist der Mensch eher zum Thier geworden, wie die Schlange, weil er sich den Sinnen, der Materie gefangen gegeben hat; statt gleich Gott Geist zu werden, ist er Fleisch geworden. Es ist von der tiefsten Wirkung, wenn es nun V. 7. in hoher Einfalt und heiliger Ironie mit Anspielung auf die Worte der Schlange heißt: „Da wurden ihnen beiden die Augen aufgethan, und sie erkannten, — daß sie nacket waren."

Daß jene drei Momente des Sündenbegriffs nicht zufällig sind, sondern denselben wesentlich ausdrücken und erschöpfen, zeigt sich nicht nur darin, daß sich alle in der Erfahrung vorkommende Sünde auf sie zurückführen läßt, sondern prinzipiell darin, daß

sie den drei Grundelementen des menschlichen Seins und Bewußtseins, Geist, Seele, Leib, Gottesbewußtsein, Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein entsprechen. Das Gottesbewußtsein ist zur Gottentfremdung, das Selbstbewußtsein zur Selbstsucht, das Weltbewußtsein zur Weltlust geworden. Das erste, höchste Element des Menschenwesens, das pneumatische, ist verneint, getrübt, kraftlos; die beiden andern, untern sind auf falsche, krankhafte Weise bejaht und gesteigert: der Mensch ist psychisch und sarkisch geworden. Unglauben ist das negative, die Einheit von Selbstsucht und Sinnenlust das positive Moment im Begriff der Sünde. Der Mensch will nicht mehr Gott, er will die Creatur nach ihren beiden Seiten, der geistigen und natürlichen, der subjektiven und objektiven, er will sein eigenes Ich und die Welt. Näher verhalten sich Selbstsucht und Sinnlichkeit nach 1 Mos. 3, 5. 6. so zu einander, daß die Selbstsucht gleichsam die Seele der Sünde ist, die Sinnlichkeit der Leib, jene die innere Wurzel des Bösen, während diese seine äußere Bethätigung vermittelt, indem das von Gott geschiedene Ich seine Lebensförderung in der Welt suchen muß. So schließt die Genesis die sich widerstreitenden menschlichen Theorieen über das Wesen der Sünde prinzipiell zusammen: die Theorie der Selbstsucht, in neuerer Zeit von Julius Müller, und die der Sinnlichkeit, von Schleiermacher und Rothe vertreten. Sie führt aber beide ethische Theorieen auf das religiöse Fundament zurück, und daran haben wir Alle in unserm neueren Denken noch viel zu lernen. Die Erlösung stellt dann dem Unglauben den Glauben, der Selbstsucht die Liebe, der Weltlust die Hoffnung auf eine neue Welt gegenüber. —

Ich denke, die Genesis darf sich mit ihrer Erzählung vom Sündenfall sehen lassen. Es stehen derselben nicht minder ernste Gründe zur Seite, als den Berichten über die Sündfluth und den babylonischen Thurmbau. Wie der Thatbestand Israels und seines Bewußtseins dem Pentateuch zur Beglaubigung dient, so der Thatbestand des Welt- und Völkerlebens, des Sünden- und Gottesbewußtseins, sowie der Ueberlieferungen aller Völker dieser „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts.“ Wenn der mythische

Standpunkt die vorgeschichtliche Zeit von vorne herein als gewonnenes Land betrachtet, so freuen wir uns, daß der geschichtliche Sinn in neuerer Zeit sich auch der Vorgeschichte mehr und mehr wieder zuwendet, sowohl vom theologisch-exegetischen, als vom philosophisch-theosophischen und vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus.

Soll ich nun noch weiter reden über das, was uns die drei ersten Kapitel der Genesis von Gott, von der Schöpfung, von der Welt, vom Menschen verkündigen? Eine „rationale" Theologie, Kosmologie, Psychologie liegen hier in nuce. Einiges haben wir schon angedeutet. Sogleich der erste Vers der Genesis schwebt wie eine rettende Arche über den Wassern des Heidenthums und stellt richtige Grundbegriffe von Gott und Welt und ihrem gegenseitigen Verhältniß auf, wie wir sie sonst in der ganzen alten Welt vergeblich suchen. Das Wort 1, 27.: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn, wo dem Erzähler, wie Ewald aus dem hier fast einer Wiederholung gleichenden Parallelismus fein herausfühlt, die Hand vor Freude gezittert zu haben scheint, dieß Wort bezeichnet die Stellung und Würde des Menschen in einer Weise, womit ebenfalls Nichts weder in der alten noch in der neuen Welt verglichen werden kann. Das andere Wort über die Erschaffung des Menschen, 2, 7., wird sich immer wieder als Grundwort aller gesunden Anthropologie bewähren; denn die Extreme, welche sich die Jahrhunderte herab in dieser Wissenschaft bekämpfen, Materialismus und Spiritualismus, Sensualismus und Idealismus, sind hier prinzipiell zusammengefaßt und zwar auf eine tiefere, reichere Weise, als es wohl beim ersten Anblick scheint.

Wo solche Sterne strahlen, da erkennen wir den Himmel, wenn auch noch dunkle Stellen dazwischen liegen. Schriftdenkmäler, wie 1 Mos. 1, 1—2, 3. u. 2, 4—3, 24., haben das Recht, uns auch Schwierigkeiten darzubieten, an denen es ja nicht fehlt, weder wenn man die beiden Stücke für sich, noch wenn man sie in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet. Die ersteren liegen zum Theil, wie bereits angedeutet, in dem so ganz und gar vorgeschichtlichen

Charakter dieser Kapitel mit Nothwendigkeit. Was die andern betrifft, so ist durch die neueren Forschungen das Verhältniß beider Stücke im Ganzen in ein so helles Licht gesetzt worden, daß auch hier des Verständlichen, das sich als herrlich und großartig ausweist, weit mehr ist als des noch Undurchdrungenen, dessen die Exegese und Theologie wahrlich nicht mehr hat als alle andern Wissenschaften. Das erste, elohistische Stück zeigt uns, was die Natur und das Verhältniß des Menschen zu ihr, das andere, jehovistische, was die Geschichte und die Stellung des Menschen darin ist. Dort wird der Mensch in seinem Zusammenhang mit der Natur und in seiner Erhabenheit über sie, in seiner königlichen Stellung ihr gegenüber in so hohem, reinem, großem Style gezeichnet, daß es modernem Pantheismus und Materialismus besser anstünde, daran zu lernen als darüber zu spotten. Wie ist nur z. B. der Unterschied zwischen Mensch und Thier, welcher vielen Neueren zu zerfließen droht, so einfach treffend durch die beiden Züge gezeichnet, daß die Menschen mit solcher Feierlichkeit zu Gottes Bild und in Einem Paar geschaffen werden, während die Thiere je auf das Schöpferwort aus ihren Elementen hervorgehen und gleich in zahllosem Gewimmel! Der Mensch erscheint als Schlußstein und Herr der Natur, aber das Ganze mündet in sein Verhältniß zu Gott aus, in welchem er sabbathlich zu ruhen bestimmt ist. Hier setzt das zweite Stück ein, in welchem Elohim als Jehova erscheint, der zu dem Menschen in geschichtliche, heilsgeschichtliche Beziehung tritt und daher in der irdischen Natur eine besondere Offenbarungsstätte, den Garten in Eden, hergestellt hat (V.4—14.) Da ist Adam zuerst mit Gott allein. Er empfängt von diesem das Gebot, wodurch seine Freiheit in Bewegung gesetzt und also der Mensch ein Faktor der Weltentwicklung werden soll (V.15—17.). Dieß ist der Anfang der Geschichte. Das Verhältniß zu Gott ist das Urverhältniß, in welches der Mensch hineingestellt ist, und welches jedem Verhältniß von Mensch zu Mensch vorangeht, auch dem innigsten und ursprünglichsten, das sich sogleich (V.18—25.) anschließt, dem von Mann und Weib. Hier erscheint der uns schon öfter entgegengetretene Zusammenhang von Religion und

Geschichte, welcher auf dem universellen Gebiete dem Verhältniß von Religion und Sittlichkeit auf dem individuellen entspricht, in seiner prinzipiellen Begründung und Bedeutung. Aus und an dem Verhältniß des Menschen zu Gott entwickelt sich die ganze Geschichte. Zunächst schließt sich nun daran (Kap. 3.) Sünde, Gericht und Gnade (Verheißung). Daß alle Geschichte, alles menschliche und menschheitliche Leben in der Religion wurzelt, ist eine Grundidee, an deren Aneignung und Durchführung wir noch lange zu lernen und zu arbeiten haben.

So begegnen uns im Einzelnen und im Ganzen Lichtpunkte, die nicht nur in sich selber klar und durchsichtig sind, sondern die auch weithin in die ganze Weltentwicklung hineinleuchten. Wem es daher um die Wahrheit ein Ernst ist, der wird, wenn ihm auch manche Anstöße sich nicht augenblicklich zurechtlegen, hier am wenigsten rasch aburtheilen und wegwerfen, sondern sich des schönen Wortes von Sokrates über die Schriften Heraklits, des Dunkeln, erinnern, das mich in Bezug auf diese Urkapitel oft erfreut hat: Was ich verstanden habe, sagt der weise Mann, das ist ächt und gediegen; ich denke aber, auch was ich nicht verstanden habe; nur bedarf dieses eines delischen Tauchers.

Unsere Erörterung ist zuletzt unwillkürlich dogmatisch geworden, und es giebt wohl keine bessere Apologie der ersten Kapitel der Genesis als die in dieser einfachen Thatsache liegende. Will man von ihnen reden, so muß man die tiefen Grundfragen über das Böse, über das Wesen Gottes und des Menschen anfassen; und ebenso wird umgekehrt, wer diese Fragen besprechen will, auf jene Kapitel geführt. So sehr erweisen sie sich als die Träger der Fundamente und Prinzipien. Weiterhin hängt dann an ihnen auch die ganze Lehre des Neuen Bundes, weil der zweite Adam den ersten, die Erlösung den Fall zur Voraussetzung hat. Ja, diese Urzeugnisse müssen immer voller durch unser Denken hindurchleuchten, wenn unsere Ideen von Gott und Schöpfung, Mensch und Sünde nicht für beide herabwürdigend gerathen sollen. Auch unsere gläubige Theologie hat sich noch nicht allseitig wieder auf die volle Höhe dieser Kapitel erhoben, deren Entwerthung

noch breite Schatten auch in Systeme hineinwirft, die sonst viel Licht enthalten. Namentlich aber können wir aus ihnen auch dieses lernen, unsere theologischen Gedanken nicht in zu enge Kreise einzuschließen und nicht auf das Feld der gewöhnlichen Dogmatik zu beschränken, sondern ihnen jene philosophische Universalität zu geben, welche die Theosophie angestrebt und vorgebildet hat. Denn es liegen in 1 Mos. 1—11. die Fundamente für das ganze Weltleben: Ehe und Familie, Arbeit und Kleidung, Stadt und Staat, Cultur und Kunst, Verhältniß des Menschen zur Natur und zur Geisterwelt, Völker, Sprachen, Religionen u. s. w. Auch für die Ethik finden sich hier reiche und fruchtbare Winke. Wie den Israeliten, so wollen diese Fundamentalkapitel auch den Christen immer wieder lehren: Homo sum, nihil humani a me alienum puto.

„Ein Wunderding, ruft Herder[50]) aus, dem die Vernunftmänner noch keinen Namen zu geben trauen, „„das Mährlein vom Fall der ersten Menschen,““ — ist's Allegorie? Geschichte? Fabel? Und doch steht's [nach dem Schöpfungsbericht] als zweite Säule Herkules da, über die Nichts weiter! von der alle folgende Geschichte des Menschengeschlechts ausgeht! Sodann folgt welch ein neues Stückwerk! Vom Zetermorde und Zeichen Kains, vom Liedlein Lamechs, eine Namenreihe tausendjähriger Menschencedern, von Riesen und der Sündfluth und einem Kasten! Die philosophischen Schöngeister müssen sich mit den Windeln unsers Geschlechtes mühen und sich ihrer schämen; wünschen, daß die Sündfluth sie weggespült hätte oder sie höchstens nur im Commentar des Schattenspielers erscheinen dürften. Und doch seid ihr, liebe, älteste und ewige Sagen meines Geschlechts, Kern und Keim seiner verborgensten Geschichte! Ohne euch wäre die Menschheit, was so viel Anderes ist, ein Buch ohne Titel, ohne erste Blätter und Aufschluß; mit euch bekommt unsere Familie Grundstein, Stamm und Wurzel bis auf Gott hin und Vater Adam. Und alle sind sie in so einfältigem, kindlichem Tone dem Munde der Vatersage unter den Bäumen Morgenlandes entnommen und von Moses so treu und einzeln dahingestellt, als er sie, die Echo ewiger Zeiten, vorfand.“ Und an Hamann schreibt Herder: „Glau-

ben Sie, mein lieber Freund, es wird einst werden, daß die Offenbarung und Religion Gottes, statt daß sie jetzt Kritik und Politik ist, simple Geschichte und Weisheit unseres Geschlechtes werde."

Zweiter Theil.

Geschichtliche Betrachtung.

Indem der Verfasser auf den im ersten Theile durchwanderten Weg zurückblickt, erkennt er, daß ihm die ganze Frage von Wunder und Offenbarung mehr, als er ursprünglich selbst dachte, eine Frage des Bewußtseins geworden ist. Damit ist die Sache auf einen ganz modernen Gesichtspunkt gebracht, wie man im Streit mit den Gegnern sich unwillkürlich ihrer eigenen Kategorieen bedient. Um so weniger werden sie sich über uns zu beklagen haben: wir sind ihnen auch in dieser Beziehung auf ihr eigenes Terrain gefolgt. Es handelt sich jetzt in der Verhandlung über die Offenbarung vor Allem um das Bewußtsein, um das Selbstbewußtsein der Kirche, der Apostel, Jesu Christi, um das Bewußtsein und Selbstbewußtsein Israels, der Propheten, Moses. Sind Wunder und Offenbarung keine Thatsachen, so sind diese sämmtlichen Bewußtseinsformen in ihrem innersten Kern Selbsttäuschung und Illusion gewesen. Das läßt sich aus dem Thatbestand der heiligen Schrift, selbst unter Voraussetzung der negativsten Kritik, aufzeigen. Daß Feuerbach dogmatisch nur die nothwendige Consequenz der modernen, deistischen und pantheistischen Denkweise gezogen hat, waren wir längst überzeugt; aber wir wurden selbst überrascht, daß auch unsere ausführliche, historisch kritische

Untersuchung der h. Schrift auf allen Punkten zu dem nämlichen Ergebniß führte. So wäre also schließlich allerdings die Alternative: Ist die Welt ein Irrenhaus, oder ist sie ein Tempel des lebendigen Gottes? *Tertium non datur.*

Auf Grund dieses Ergebnisses haben wir nun das wissenschaftliche Recht gewonnen, unter Voraussetzung der Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift auf eine dogmatische Erörterung der göttlichen Offenbarung einzugehen und der regressiven Betrachtung des ersten Theils eine progressive zur Seite zu stellen, worin nicht mehr das Einzelne in seiner Wahrheit, sondern die ganze Entwicklung in ihrer Plan- und Vernunftmäßigkeit aufgezeigt wird. Um dieß jedoch auf fruchtbarere Weise thun zu können, suchen wir uns vorher über den Stand und die Bedeutung der uns beschäftigenden Frage geschichtlich zu orientiren. Um was es sich hier handelt, läßt sich nur aus einem Blick auf die Gesammtentwicklung des neueren Geisteslebens völlig verstehen. Denn der Kampf um die göttliche Offenbarung ist nicht blos eine einzelne Streitfrage, überhaupt nicht nur ein Streit auf theologischem Gebiet, sondern es ist der große Geisterkampf der letzten Jahrhunderte, dessen Wurzeln noch weiter zurück in der ferneren Vergangenheit liegen. Schon aus äußern Gründen, weil die Gegensätze vorzüglich auf protestantischem Boden erwachsen sind, noch mehr aber aus innern müssen wir zunächst bis auf die Reformation zurückgehen. Es handelt sich hiebei natürlich weder um ein äußerlich vollständiges, noch um ein innerlich erschöpfendes Bild der neueren Geistesentwicklung, sondern um eine Charakteristik derselben in Bezug auf die uns beschäftigende religiöse Grundfrage; wobei man es natürlich finden wird, daß wir unser Augenmerk vorzüglich auf die Länder deutscher Zunge richten. Dabei kann es nicht vermieden werden, manches Wort auszusprechen, woran sich einerseits die, welche an den modernen Autoritäten, andererseits die, welche an den altprotestantischen hängen, stoßen mögen; wir unsererseits möchten bei allem Respekt vor den Männern, an denen wir irgendwie emporzusehen haben, doch nicht an menschliche Autoritäten uns halten, sondern mit dem unparteiischen Ernst

der göttlichen Wahrheit, so weit sie sich unserer Erkenntniß aufgeschlossen hat, die menschlichen Dinge beleuchten. In ihr liegt ja „die einige Regel und Richtschnur, nach welcher alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurtheilt werden sollen."

I. Der große Geisterkampf in der christlichen Welt.

1. Die Herstellung des reinen Christenthums und der widerchristliche Gegensatz.

Man bezeichnet die dem Offenbarungsglauben entgegenstehende Weltanschauung als Rationalismus oder Naturalismus. Wir bedienen uns im Folgenden des ersten, höheren und auch im Sprachgebrauch für edler geltenden Namens, wobei also ausdrücklich bevorwortet sei, daß wir unter Rationalismus nicht blos die im engeren Sinne so geheißene, deutsch-theologische Denkweise am Anfang unsers Jahrhunderts verstehen, sondern die gesammte Weltanschauung, wovon dieser theologische Standpunkt nur eine Entwicklungsphase ist. Eigentlich müßten beide Ausdrücke, Rationalismus und Naturalismus, zusammengefaßt werden, wie dieß auch darin angedeutet liegt, daß man dem Rationalismus nicht den Suprarationalismus, sondern den Supranaturalismus entgegenzusetzen pflegt. Vernunft und Natur, (Menschen-) Geist und Natur sind ja die beiden großen Gebiete der geschaffenen Welt. Auf diesen Gebieten, in der Welt also, nahm der Rationalismus seinen Standort. Der Grundeindruck von Gott war so sehr abgeschwächt und der Grundeindruck von der Welt war so gewaltig, daß eine Offenbarung Gottes im biblischen Sinn als willkürliche Durchbrechung der feststehenden Weltgesetze, daß das Uebervernünftige und Uebernatürliche, also das Ueberkreatürliche, immer mehr als das Unvernünftige und Unnatürliche, mithin Unmögliche, erschien.

Die Leugnung der Offenbarung hing daher mit der immer bestimmteren Leugnung Gottes selbst auf's Innigste zusammen. Deismus, Pantheismus, Atheismus sind nichts Anderes als die

nothwendigen Formen der mit innerer Consequenz fortschreitenden Zurückstellung Gottes gegen die Welt. Die Bekämpfung der Offenbarung begann vom Standpunkte des Deismus aus, welcher zwar noch einen persönlichen Gott als Weltschöpfer annimmt, aber die geschaffene Welt in völliger Selbständigkeit Gotte gegenüberstellt, der als ein schlechthin jenseitiger nicht in den Weltgang eingreifen, nicht in der Welt sich offenbaren kann. Hat er auf diese Weise für das Bestehen der Welt keine wesentliche Bedeutung mehr, führt diese ihr Dasein in eigener Kraft, so fällt alle Realität des Lebens auf die Weltseite, und es ist nur consequent, den Schattengott über den Sternen vollends zu leugnen und pantheistisch das Göttliche irgendwie mit dem Weltlichen eins zu setzen. Was aber dann reell existirt, das ist doch nur die Welt, und so war der Atheismus die von selbst sich ergebende Consequenz dieser Entwicklung.

Man kann hienach den ganzen Kampf auf die Frage zurückführen: Wer ist das Höhere, Gott (und sein Reich) oder die Welt? Schöpfer oder Geschöpf? Thomas Witzenmann, der geniale Schüler Oetingers und Freund Fr. H. Jacobis, hat einen tiefen Blick gethan in das, was der Zeit noth that, wenn er 1780 den Satz aufstellte: Gott ist Schöpfer und Geschöpf ist Geschöpf, und auf diesen Satz „alles Geoffenbarte in Natur und Wort Gottes zurückführen" zu wollen erklärte. Bestimmter können wir mit Ehrenfeuchter sagen: „Ueberall ist die Frage: ob das kosmische oder das gottmenschliche Prinzip? Auf der Entscheidung dieser Frage beruhen die letzten wissenschaftlichen Anschauungen, die letzten praktischen Erfolge der Geschichte. Des Menschen ganze Existenzfrage ist: ob Weltmensch oder Gottesmensch zu sein." [51])

Wie tief aber jener kosmische Zug durch die ganze Neuzeit hindurchgeht, mögen wir daraus abnehmen, daß unsere bedeutendsten, aus den Tiefen der Negation wieder emporführenden Systeme noch nicht völlig von demselben frei geworden sind. Dahin ist es zu rechnen, wenn Schleiermacher das Sittliche mit prinzipieller Uebergehung des göttlichen Gesetzes im Gewissen und daher mit bedeutender Abschwächung des Unterschieds von

Gut und Bös lediglich als Handeln der Vernunft auf die Natur bestimmt, und wenn selbst Rothe die menschliche Persönlichkeit in erster Linie zur Natur und erst in zweiter zu Gott in Beziehung setzt, so daß in seiner doch theologischen Ethik das Religiöse immer erst auf das Sittliche folgt, statt Grund und Wurzel desselben zu sein. Auch hier stehen die Weltbegriffe Vernunft (Persönlichkeit) und Natur noch viel zu einseitig im Vordergrund, welche Mängel in der Ethik freilich mit tieferen dogmatischen Mängeln dieser Systeme zusammenhängen.

Das rationalistische Prinzip bildet den geraden Gegensatz zum reformatorischen. Wie der Rationalismus aus der Versenkung in die Welt hervorgegangen ist, so die Reformation aus der Versenkung in Gott. Was Luther zum Reformator machte, war dieß, daß er das Verhältniß des Menschen zu Gott aus lebendigem Gewissenstrieb heraus wieder in seiner centralen Bedeutung erfaßte. Er erkannte, daß die Grundfrage des menschlichen Lebens der Friede mit Gott sei. Für dieses Urbedürfniß that ihm nichts Weltliches, weder eigene Gerechtigkeit, noch menschliche Heilsvermittlung, wie sie sich im Katholizismus zwischen Gott und den Sünder hineingestellt hatte, Genüge; er empfand und erkannte durchdringend, was wir Gott gegenüber sind: daß der Mensch sich zu Ihm nicht wirkend, sondern nur empfangend verhalten, daß der Sünder nur von Gottes Gnade leben, daß die Gerechtigkeit, die vor Ihm gilt, nur ein freies Geschenk Seiner Hand sein kann, so daß Ihm allein alle Ehre gebührt. Luther stand mit seiner ganzen Persönlichkeit vor dem persönlichen Gott und empfand die Schrecken seiner Heiligkeit und Majestät, aber auch den überschwenglichen Trost seiner versöhnenden und vergebenden Gnade in einer solchen Fülle, daß diese Erfahrung von vorbildlicher und zeugender Kraft für die ganze evangelische Frömmigkeit geworden ist. Es war also die tiefste Beugung unter Gott, worauf die Reformation beruhte. Ihr Wesen war ein durch und durch religiöses; Glaube, dieß Grundwort der Reformation, ist ja nichts anderes als der biblisch-kirchliche Ausdruck für Religion. In Luther trat das religiöse und zwar bestimmt das christliche Leben

in einer Kraft hervor, wie schwerlich je sonstwo seit der Apostel Tagen. Hier war das Christenthum, wie es namentlich durch Paulus und sein Evangelium der Völkerwelt verkündet worden, in seiner ursprünglichen Reinheit und Lebendigkeit wieder an's Licht gebracht. Der Mittelpunkt aller Gottesoffenbarungen, die Erlösung der Welt durch den Gottmenschen und ihre Aneignung im Glauben, ist wirklich als Mittelpunkt gesetzt und anerkannt.

Von dieser evangelischen Grunderfahrung wußte und verstand der Rationalismus Nichts mehr; ja er ging von entgegengesetzten Grundgedanken aus, er bekämpfte eben die Wahrheiten, auf welchen die evangelische Heilserfahrung ruht. Während der Protestantismus durch und durch religiös ist, ist der Rationalismus im Prinzip irreligiös, indem er den Menschen von Gott ablöst und auf sich selber stellt, so daß zunächst die Moral (das sittliche Handeln, die Werke) an die Stelle der Religion tritt. Menschheit und Welt sind ihm so selbstgenügend und so vollkommen in sich, daß nicht nur von einer Versöhnung der Welt mit Gott, von einer Erlösung durch Thaten der göttlichen Liebe und Erbarmung nicht mehr die Rede ist, sondern daß auch überhaupt jede Offenbarung Gottes an die Welt abgelehnt, ja endlich das Dasein eines persönlich lebendigen Gottes selbst geleugnet wird. In dem allem stellt sich uns der diametrale Gegensatz zu den Grundwahrheiten des Evangeliums dar. Man wird sich's also nicht verhehlen dürfen: es stehen sich hier in letzter Instanz die zwei großen weltgeschichtlichen Prinzipien entgegen, das christliche und das widerchristliche.

Zum innersten Verständniß dieser Thatsache giebt uns das Christenthum selbst den Schlüssel, indem es in seinen Urkunden immer wieder darauf hinweist, die Wahrheit m ü s s e Widerspruch in der Welt finden. Das Neue Testament spricht geschichtliche Grundgesetze aus, wenn es sagt: Der Glaube ist nicht Jedermanns Ding, das Kreuz Christi ist den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit, Christus bringt nicht den Frieden, sondern das Schwert, er ist zum Gericht, zur Scheidung in die Welt gekommen, er ist gesetzt zu einem Zeichen, dem widersprochen

wird. Darum hat die christliche Wahrheit von jeher mit der Irrlehre zu kämpfen gehabt; und je reiner jene wieder hervortrat, desto voller mußte sich mit der Zeit auch diese entwickeln, abgesehen davon, daß sie sich bei der größeren Freiheit, welche der Protestantismus der geistigen Bewegung ließ, auch voller entwickeln konnte. Der gewaltigen Offenbarung des Reiches Gottes in der Reformation gegenüber nahm auch der Weltgeist seine ganze Kraft zusammen und entfaltete im Laufe der folgenden Jahrhunderte den Widerspruch des natürlichen, jüdisch-heidnischen Sinnes gegen das Evangelium mit einer nie in der Kirche da gewesenen Schärfe und mit einem höchst bedeutenden Aufwand von geistigen Mitteln. Um die historische Bedeutung dieser Erscheinung zu verstehen, müssen wir einen Blick in die frühere Kirchengeschichte zurückwerfen.

2. Die kirchengeschichtliche Entwicklung der Gegensätze.

Schon in der apostolischen Zeit hat sich dem Evangelium gegenüber die Irrlehre erhoben, theils in jüdischer, gesetzlich-ascetischer, theils in heidnisch-gnostischer, die Majestät Christi durch Engeldienst und durch die Annahme geistiger Mittelwesen beeinträchtigender Gestalt. Die Apostel stritten einmüthig und so gewaltig gegen die verführerischen Geister, daß ihr Kampfesernst für alle Zeiten ein beschämendes und ermunterndes Beispiel dessen ist, was treue Streiter Christi der Wahrheit und der Ehre ihres Herrn schuldig sind; vgl. z. B. die Aeußerungen des Jüngers der Liebe 1 Joh. 2, 18—26. 4, 1—6. Sie kämpften aber mit dem bestimmten Bewußtsein, daß sie die Irrlehre nicht völlig bemeistern würden, sondern daß, wie Paulus kurz vor seinem Tode sagt (1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 2, 17. 3, 1 ff.), in den folgenden und namentlich in den letzten Zeiten der dämonische Lügengeist sich noch weiter ausbreiten werde.

Es suchten sich auch in die Kirche der ersten Jahrhunderte paganisirende und judaisirende Irrthümer verschiedener Art einzuschleichen. Die Creaturvergötterung fand schließlich im Arianis-

mus, die Selbstgerechtigkeit im Pelagianismus ihren Ausdruck. Die Kirche überwand diese Gegensätze durch Athanasius, in welchem der johanneische, und durch Augustinus, in welchem der paulinische Geist nachwirkte. Aber die Feinde drangen von einer andern Seite her wieder in das Haus der Kirche ein, und der Katholicismus ist nichts Anderes als die Vermischung des Christenthums mit jüdischen und heidnischen Elementen. Das jüdisch-pelagianische Element kehrte in dem ganzen Priesterwesen und Werkdienst, die heidnisch-arianische Creaturvergötterung in dem Marien- und Heiligencultus, sowie in der magischen Auffassung der Sakramente wieder.

Schon vor der Reformation strebten aber die so verbundenen Elemente, Christenthum und Unchristenthum, wieder aus einander. Seit der Katholicismus im zwölften Jahrhundert auf seinem Höhepunkt angekommen war, gab es eine zweifache Opposition. Sowohl der Glaube als der Unglaube trat dem Aberglauben entgegen; der eine in den mancherlei sogenannten Vorläufern der Reformation, der andere in verschiedenartigen häretischen Richtungen. Im sechzehnten Jahrhundert erreichten diese beiden Strömungen ihre volle Höhe, die eine in der Reformation, die andere in dem Humanismus, der zwar viele Elemente ächter Bildung in sich schloß, aber auch literarisch verweichlichte, ja in seiner Begeisterung für die Classiker bis zum mehr oder minder bewußten Heidenthum fortging. Die Reformation war die gewaltigste Glaubenserhebung, so kraftvoll und tiefgehend, daß sie nicht nur dem Katholicismus ein großes Gebiet abgewann, sondern daß sie auch den Humanismus, dessen bessere Elemente in sich aufnehmend, für mehr als ein Jahrhundert zurückdrängte. Aber in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts und im achtzehnten lebte der einseitige Humanismus, dessen oppositionelle Elemente unterdessen der Socinianismus weiter gepflegt hatte, im Rationalismus wieder auf. Und jetzt, wo das gereinigte, evangelische Christenthum ihm gegenüberstand, trat er, sogleich im englischen Deismus, mit viel größerer Energie hervor, indem er die göttliche Offenbarung überhaupt, also die untersten Fundamente, direkt angriff.

Man hat von Seiten des Katholicismus wie von Seiten des Rationalismus den letzteren als eine naturgemäße Weiterentwicklung der Reformation dargestellt. Das Prinzip der freien Subjektivität habe seinen Lauf hier begonnen und dort vollendet, indem der Geist sich zuerst von der Autorität der Kirche, dann auch von der der Bibel befreite. Diese Behauptung trifft nur die Form, nicht das Wesen der Sache. Das Hervortreten der Subjektivität, der Kampf mit bestehenden Autoritäten, das Element des Protestirens ist allerdings der Reformation und dem Rationalismus gemeinsam, sowie es dem letzteren später wieder mit dem Pietismus, ja wie es ihm mit dem Christenthum selbst gemeinsam ist. Jede kräftige religiöse Erneuerung tritt in großen Persönlichkeiten hervor und beruht auf den Erlebnissen der innersten, tiefsten Subjektivität, in denen die Kraft liegt, eine erstarrte und zur todten Form gewordene Objektivität zu sprengen, aber eben dadurch Kern und Wesen der Sache zu retten, ja in neuer, höherer Lebendigkeit und Fülle an's Licht zu bringen. So ist, um den höchsten Namen nicht zu nennen, der doch auch wesentlich seine hieher gehörige Seite hat, der erste Märtyrer als Aufrührer gegen Gesetz und Tempel gesteinigt und der größte Apostel aus demselben Grunde gefangen genommen worden. Beim Christenthum, beim Protestantismus und beim Pietismus handelt es sich um eine vom heiligen Geiste getragene Protestation gegen die Aufsätze der Aeltesten, gegen Menschensatzungen und Theologeme, welche sich um das ursprüngliche Gotteswort her gelagert, ja mehr oder weniger an die Stelle desselben gesetzt hatten, und im Zusammenhang hiemit im ersten Fall um Fortführung, in den beiden andern um Wiederherstellung der Gottesoffenbarung in ihrer wahren Kraft und Reinheit. Die Reformation ist von diesen drei Fällen sogar am günstigsten in unserer Frage gestellt, sofern es hier die Beseitigung wirklicher Abirrungen gilt, im ersten und dritten Fall nicht sowohl Beseitigung des Falschen als Belebung des Erstorbenen (vgl. Matth. 23, 3. Apg. 26, 6. 7.). Der Rationalismus dagegen ist nicht eine Protestation des geistlichen Sinnes gegen Menschensatzungen im Namen und zu Gunsten des göttlichen Wor-

tes, sondern er ist eine Protestation des natürlichen Sinnes gegen das göttliche Wort im Namen und zu Gunsten der menschlichen Vernunft. Dem Wesen nach ist er also gerade das Gegentheil des Protestantismus. Er ist der gespenstische Doppelgänger desselben, der negative Protestantismus neben dem positiven, evangelischen. Inhaltlich hat der Rationalismus, wie aus dem Bisherigen klar geworden sein wird, mehr Verwandtschaft mit dem Katholicismus, mit welchem er sich in dem pelagianischen Grundzuge und in der Ueberschätzung des Creatürlichen berührt, besonders aber mit dem Humanismus, den wir als seinen eigentlichen Vorläufer betrachten können. Auf die erstere Verwandtschaft hat meines Wissens zuerst Sartorius hingewiesen, auf die letztere namentlich Hundeshagen.

Sartorius bemerkt gegen Wegscheider und seine rationalistische Dogmatik: „Wenn die Menschen einmal vom sichern Kanon des schriftlichen göttlichen Wortes abgewichen sind, so müssen sie in's Schwärmen gerathen, und es ist dann nur eine zufällige Verschiedenheit, wenn der Eine die infallible päpstliche Machtvollkommenheit, der Andere eine infallibel superkluge Vernunft dem wahren Worte Gottes zum Meister setzt; denn immer regiert dann nur menschliche Autorität, nur menschliche Einbildung, und der Unterschied ist nur der, daß sie im Katholicismus beharrlich und mächtig, im Rationalismus aber wandelbar und ohnmächtig den Primat führt, daß dort menschliche Tradition, hier aber menschliche Speculation über die heilige Schrift dominirt. Dagegen gründet sich die wahre protestantische Kirche lediglich auf die in der h. Schrift unverfälschbar und zureichend für alle Jahrhunderte niedergelegte, wahrhaft göttliche oder übermenschliche Offenbarung und begehrt keine andere bis zum Ende der Welt; denn ein anderes Fundament kann Niemand legen, außer dem, welches geleget ist, welches ist Jesus Christus. Daher sind Protestantismus und Rationalismus gerade so contradiktorisch unvereinbar, als Supernaturalismus und Rationalismus, welches Letztere Wegscheider selbst eingesteht."

Hundeshagen aber sagt: „Kommt es darauf an, das Prinzip absoluter Entfesselung von der Autorität zuerst praktisch verwirk-

licht zu haben, so hatte dieses Prinzip in Italien, dem Lande humanistischer Hegemonie, längst eine Geschichte, ehe es bei uns nur aufdämmerte. Schon vor der Reformation war dasselbe dort in einen vielgestaltigen Nationalismus ausgelaufen; ja es war der päpstliche Hof und nicht der sächsische, wo man scherzhaft sich über die fabula de Christo erging. Die Geistesfreiheit Wittenbergs kommt, an solchem Maaßstab gemessen, gegen die Geistesfreiheit Roms nicht eben sonderlich in Betracht; ja Luthers Werk muß im Vergleich zu dem, was im Bewußtsein des gebildeten Italieners bereits feststand, als ein entschiedener Rückschritt erscheinen. . . . Die Weltgeschichte kennt vier auf einander folgende Zeiträume, in welchen ein entschiedener Unglaube, eine unverhüllte Feindschaft gegen das Christenthum bei den Hauptvölkern Europas gewissermaaßen die Runde machen, indem sie meist in den obern Sphären der Gesellschaft sich erzeugen, in die mittlern hinabdringen, in beiden als die Spitze der Bildung gepflegt, bewundert werden, einer Art von Cultus sich erfreuen. Italien macht im 15. und 16. Jahrhundert den Anfang, im 17. und 18. folgen England und Frankreich nach, im 19. schließt Deutschland den Reigen."[52])

Ueberblicken wir die ganze kirchengeschichtliche Entwicklung, so werden wir uns der Wahrnehmung des geschichtlichen Fortschrittes in der Irrlehre nicht entziehen können. Der Arianismus und Pelagianismus des 4. und 5. Jahrhunderts sind nur bedeutende Abschwächungen und irrige Auffassungen der christlichen Wahrheit, sie treten keineswegs widerchristlich auf. Schon weit entschiedener thut dieß der Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts, aber theils vertritt er noch wesentliche Elemente ächter Bildung, theils bleibt sein Antichristianismus auf kleinere Kreise von Gelehrten und Gebildeten beschränkt. Auch der Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts hat noch manche Elemente in sich, die mehr als Abschwächungen, denn als Befehdungen des Christenthums erscheinen, und auf welche das Wort Anwendung finden mag: Wer nicht wider mich ist, ist für mich. Auch in der vom Christenthum abgekehrten Zeitrichtung ferner sind, wie wir unten noch genauer sehen werden, bedeutende Elemente der Bildung und

Wissenschaft vertreten. Aber im Ganzen ist es unverkennbar, daß der un- und widerchristliche Geist der beiden letzten Jahrhunderte alle ähnlichen Erscheinungen früherer Zeit wie an äußerer Verbreitung unter den Völkern, so an innerer Schärfe und Kühnheit, die auch vor den letzten Consequenzen nicht zurückschreckt, weit überragt. Nicht die alten Häretiker, sondern die heidnischen Gegner des Christenthums, ein Celsus und Porphyrius, sind in der deistischen, pantheistischen, atheistischen Bekämpfung der göttlichen Offenbarung innerhalb der Kirche wieder aufgestanden.

Auch die rationalistische Bewegung selbst hat natürlich ihre Geschichte und ihren Fortschritt. Die Väter der neueren und neuesten Philosophie stehen mit ihrer autonomischen Vernunft dem christlichen und evangelischen Glaubensprinzip nicht weniger gegenüber als die Vertreter des bloßen Kosmos in Poesie und Naturwissenschaft. Aber der nämliche Cartesius, der mit seinem Cogito ergo sum die Selbstherrlichkeit des theoretischen, denkenden Menschengeistes ausgesprochen hat, hat das ontologische Argument für das Dasein Gottes neu begründet und so das menschliche Denken doch wieder zu Gott zurückgeführt, indem er die Idee Gottes als eine Denknothwendigkeit aufzeigte. Der nämliche Kant, der in seinem categorischen Imperativ die Selbstherrlichkeit des praktischen, sittlichen Menschengeistes aussprach, hat das moralische Argument für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit aufgestellt und ist so auf sittlichem Wege zu Gott zurückgekehrt, indem er noch die Idee des Vergelters, des Richters in ihrer ethischen Nothwendigkeit erkannte. Göthe aber und A. von Humboldt haben in Leben und Wissenschaft die künstlerisch angeschaute und dargestellte Natur für das Höchste erachtet und sich schon viel bestimmter ablehnend zum Reiche Gottes gestellt. Sind sie auch nicht als Gegner des Christenthums hervorgetreten, ja bietet uns der Reichthum ihres Geistes Vieles dar, was nicht nur einen hohen, menschlichen Werth hat, sondern sich auch für die Erkenntniß der göttlichen Dinge verwerthen läßt: so waren sie doch „decidirte Nichtchristen“ und trugen und tragen dadurch, daß sie falsche Surrogate für die Religion darbieten, zur Entchrist-

lichung unseres Volkes nicht wenig bei. Bei Kant ist, wenn auch kein Evangelium, doch noch etwas von mosaischem Gesetzesernst; hier dagegen ist man in's Hellenenthum zurückgesunken. Im Ganzen aber ist in dem modernen Autonomismus der jüdische Nomismus mit seiner menschlichen Selbstgerechtigkeit, im modernen Pantheismus und Atheismus die heidnische Weltvergötterung zur letzten Consequenz hinausgeführt. Weiterhin vollendet sich hierin das Wesen der Sünde, wie wir es oben gefunden haben, Abfall von Gott und Hingebung an den Dienst der Creatur nach ihren beiden Seiten, Geist und Natur, Ich und Welt. Das ist der tiefe Ernst in dieser Signatur der Zeit.

Freilich verhält es sich nun aber keineswegs so, daß wir auf Seiten der Reformation und ihrer Söhne nur Licht, auf Seiten des Rationalismus nur Finsterniß, bei den geistigen Mächten des 16. und 17. Jahrhunderts die ganze Wahrheit, bei denen des 18. und 19. nur Irrthum und Lüge zu sehen hätten. So lange die Geschichte im Werden ist, hat auch die Wahrheit noch ein Element des Irrthums und der Irrthum noch ein Element der Wahrheit an sich. Denn beides erscheint in der Welt- und Kirchengeschichte in menschlicher Ausprägung, die Wahrheit nicht in rein göttlicher, die Lüge nicht in rein teuflischer, obwohl Geistesmächte im Hintergrunde stehen. So sehr es daher geboten war, die Gegensätze zuerst in ihrer prinzipiellen Unvereinbarkeit einander gegenüberzustellen, so sehr müssen wir sie nun auch in ihrem geschichtlichen Flusse betrachten. Es wohnt der Wahrheit eine absolute Majestät inne, welcher durch die Relativität der geschichtlichen Betrachtung, wo das Entweder — Oder so leicht in ein Einerseits — Andererseits übergeht, Nichts vergeben werden darf. Aber die Vertreter der primären Seiten der Wahrheit übersehen oft ihre secundären Seiten, und diese finden dann bei denen ihre Vertretung, welche in primärer Hinsicht dem Irrthum huldigen. So liegt die Sache zwischen dem älteren Protestantismus und dem Rationalismus. Die Versäumnisse des ersteren sind nicht der Grund, aber die Veranlassung der rationalistischen Opposition. Diese griff ja nicht blos die Zeittheologie an, sondern sie bekämpfte Bibel und Chri-

stenthum selbst; allein mancher Anlaß zu dieser Bekämpfung wäre weggefallen, wenn das Christenthum praktisch und theoretisch eine seinem Wesen entsprechendere Darstellung in der Kirche des 17. Jahrhunderts gefunden hätte. Und geschichtliche Gerechtigkeit gehört nicht minder zu unsern Pflichten gegen die Wahrheit als Treue im Bekenntniß.

II. Der ältere Protestantismus und der Rationalismus.

1. Der ältere Protestantismus.

Der Protestantismus hat in seinen beiden Prinzipien, dem materialen der Rechtfertigung durch den Glauben und dem formalen der alleinigen Autorität der heiligen Schrift in Glaubenssachen, große kirchliche Grundwahrheiten aufgestellt. Die reformatorische Centralerfahrung war, wie bereits erinnert, diese. Das Heil ist eine Sache, worin es Jeder unmittelbar mit Gott zu thun hat. Gott muß es mir in freier Gnade schenken; ich kann es mir weder selbst verdienen mit meinen Werken, noch mir durch andere Menschen, seien es auch Priester, verdienen lassen; ich kann es nur im Glauben annehmen. Das Heil ist aber die Erlösung der Sünder, welche Gott thatsächlich gestiftet hat durch seinen Sohn. Dieses Heil läßt Gott bezeugen und anbieten in seinem Wort, das in der heiligen Schrift verfaßt ist. Hier allein ist das ursprüngliche und göttlich lautere Heilszeugniß, das eben im Glauben vernommen wird. Die Kirche hat sich mit ihrer Tradition und Hierarchie ebenso trennend und trübend zwischen uns und das ursprüngliche Christenthum der Schrift hineingestellt, wie sie sich mit dem Werkdienst und der Priestermittlerschaft zwischen Gott und den sündigen, bußfertigen, gläubigen Menschen hineingestellt hat. Diese falschen Vermittlungen, welche vielmehr Scheidewände sind, müssen fallen; der Mensch muß es wieder mit Gott selbst und seiner ursprünglichen, wirklichen Heilsoffenbarung zu thun haben. Das sind die großen und wahren Grundgedanken des Protestantismus.

Wir sehen hier zugleich, wie die beiden Prinzipien des Protestantismus unter sich zusammenhängen und einander gegenseitig fordern und entsprechen. Der rechtfertigende Glaube stellt den Menschen nicht auf sich selbst, sondern er bindet ihn im innersten Mittelpunkt seines Wesens an den lebendigen Gott, er ist die innere Aneignung des von Gott in Christo gestifteten Heils. Darum ist der Protestantismus nicht autoritätslos, hat auch nicht blos eine innere Geistesautorität, sondern er steht seinem innersten Wesen nach in Beziehung zur Geschichte, nämlich zur Heilsgeschichte, zur Offenbarungsgeschichte. Der Gott des Glaubens ist der Gott, der durch geschichtliche Thaten der rettenden Liebe die Erlösung der Welt vollbracht hat. Die Geschichte vergegenwärtigt sich uns aber durch ihre Urkunden, die heilige Geschichte durch heilige Urkunden; und so ist die h. Schrift das gottgegebene Geisteszeugniß von den göttlichen Heilsthaten. Mit dem subjektiven Element des rechtfertigenden Glaubens ist daher nothwendig zugleich gegeben das objektive Element der alleinigen Autorität der h. Schrift in Glaubenssachen.

Aber eben hieraus folgt nun auch andererseits, daß die h. Schrift nicht Autorität im gesetzlichen Sinne ist, wie darüber die Waldenser und böhmischen Brüder nicht völlig hinauskamen, und wie sich bei den Reformirten noch theilweise ein solcher Zug bemerklich macht; sondern sie ist Autorität im evangelischen Sinne. Denn durch den rechtfertigenden Glauben ist das in der Schrift bezeugte Heil zum freien und lebendigen Geisteseigenthum des Menschen geworden. Derselbe heilige Geist, welcher die Schrift eingegeben hat, ist es, der als die Kraft inwendiger Bezeugung und Aneignung im Gläubigen wohnt. Nicht die äußere Autorität eines alten Buchstabens richtet der Protestantismus auf, sondern der h. Geist ist das lebendige, persönliche Band zwischen der Schrift und dem gläubigen Subjekt; in ihm vermittelt sich auf innerliche, dem Wesen Gottes und des Menschen allein entsprechende Weise göttliche Autorität und menschliche Freiheit, die Geschichte mit ihren vergangenen, unantastbaren Thatsachen und die Gegenwart mit ihrem stets sich verjüngenden Leben.

Dieß ist die tiefe Bedeutung der beiden unter sich zusammenhängenden, altprotestantischen Lehren von der Inspiration der Schrift und dem Zeugniß des h. Geistes. Die erstere Lehre sagt aus, daß die Schrift nicht Menschensatzung und Buchstabe ist, sondern göttliches Geisteswort, welches sich eben als solches dem Christen in seiner Göttlichkeit und Wahrheit innerlich selbst erweist durch das Zeugniß des h. Geistes. So gehören diese beiden Lehren ähnlich als objektives und subjektives Moment zusammen wie die beiden Prinzipien des Protestantismus; ja diese finden in ihnen nur ihre Fortsetzung und ihren spezielleren Ausdruck. Mit Recht hat daher namentlich die Lehre vom Zeugniß des h. Geistes in neuerer Zeit wieder kräftige Vertretung gefunden. „Daß das Wort Gottes, sagt Nitzsch, sich denen, welche überhaupt sittlich und geistig so geartet sind, daß sie es empfangen können, in dem Grade selbst beweist, in welchem sie durch dasselbe gezeugt d. h. auf eine höhere Lebensstufe erhoben worden, dieses ist unstreitig der letzte Grund, auf welchen sich der Protestantismus im Streit nach einer jeden Seite hin zurückzieht." Und Rothe, obwohl er sich durch seine an sich berechtigte Opposition gegen die altprotestantische Fassung der Inspirationslehre bis zur Aufgebung der letzteren überhaupt fortreißen lassen will, bezeugt doch in liebens- und achtungswürdigem Widerspruche hiemit: „Es ist so, wie unsere alten Theologen gelehrt haben: dadurch werden wir des göttlichen Ursprungs und Charakters der h. Schrift göttlich gewiß, daß sie uns ihre Göttlichkeit selbst bezeugt durch den göttlichen Geist, der aus ihr selbst heraus in unserm Bewußtsein mit seinem Zeugniß für ihre Göttlichkeit uns unmittelbar und unmittelbar überführend anspricht."[53])

Aber diese wahren Grundideen wurden nun vom Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts theils nur in beschränktem Maaße, theils in einseitiger und überspannter Weise durchgeführt.

a. Das materiale Prinzip.

1) Die Gnade.

Sünde und Gnade, die großen Centrallehren des Christenthums, waren auch der Mittelpunkt des Protestantismus, aber sie wurden im rechtfertigenden Glauben nur in ihrer Beziehung zum Individuum aufgefaßt. So wesentlich dieß als Grundlage war für die innere religiöse Lebendigkeit und Produktivität des Protestantismus, so ist es doch ein Mangel desselben gewesen, daß er zu sehr bei der individuellen Heilserfahrung stehen blieb, daß er das Christenthum fast nur als Heilsordnung auffaßte, als Religion, nicht zugleich als geschichtliche, kosmische Macht. Das Christenthum ist nicht blos das Prinzip der Rechtfertigung des Sünders, sondern auch das Prinzip der Wiedergeburt des Einzelnen und der Welt, es ist das Reich Gottes. Christus ist nicht blos Heiland der Seelen, sondern hohepriesterlicher König, Ursprung und Erbherr des Universums.

Der Katholizismus hatte das Priesterkönigthum Christi in großartigerem Style aufgefaßt, er hatte das Reich Gottes in dem gewaltigen, weltbeherrschenden Bau der Hierarchie zur äußern Darstellung zu bringen gesucht. Allein dieß war immer mehr eine blos äußere Darstellung geworden: Das Gottesreich war mehr oder weniger zum Weltreich, der priesterliche König der Geister zu einem neuen Gesetzgeber für die Völker, das Evangelium zu den schwachen und dürftigen Satzungen, vor denen der Apostel warnt, herabgesunken. Dem gegenüber machte die Reformation ganz im Sinne Pauli und des Neuen Bundes überhaupt die Innerlichkeit und Geistigkeit des Christenthums, sowie die persönliche, individuelle Heilserfahrung geltend. Das ist und bleibt das wesentliche Leben der Kirche, wie das tägliche, gesunde Brod des Einzelnen.

Aber während hiemit ein für allemal wieder das rechte Fundament gelegt war, wurde — denn es ist ja nicht Einem, auch nicht Einer Zeit Alles verliehen — der Ausbau nicht gleichermaaßen vollendet, weder auf praktischem noch auf theoretischem

Gebiete. Was das erstere Gebiet betrifft, das uns hier nur beiläufig angeht, so hing es ohne Zweifel mit der Innerlichkeit und Subjektivität des Protestantismus zusammen, daß er trotz der tiefen Einsicht der Reformatoren in den gottgeordneten Unterschied der geistlichen und weltlichen Dinge fast nirgends eine selbständige Kirche gestaltete, sondern das Episcopat in die Landesobrigkeit, die Kirche in den Staat hineinbaute. Dieß war möglich, weil in den Pfingsttagen des Protestantismus das Volksleben im großen Ganzen und so insbesondere in seinen vornehmsten Gliedern vom Glaubensgeiste durchhaucht wurde. Fromme Fürsten waren selbst Theologen und hatten Theologen zu ihren vornehmsten Rathgebern, so daß der Staat mehr von der Kirche abhängig erschien als umgekehrt. Aber es lag in der Natur dieser Einrichtung, daß später bei abnehmender Glaubensfülle das geistliche Gebiet neben dem weltlichen immer mehr als das untergeordnete und verschwindende erscheinen mußte. Die Kirche sank im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts nahezu zu einem bloßen Gliede des politischen Körpers herab, und der Staat, diese Zusammenfassung des weltlichen Lebens, wurde Alles in Allem.

Aehnlich wie in der Kirche, ging es auch in der Theologie. Es wurde nicht vom Glaubensprinzip aus der ganze Lehrbau erneuert, sondern man blieb bei der Lehre von der subjektiven Heilsaneignung und dem Nächsten, was damit zusammenhängt, bei der Lehre von der Gnade, der Gnadenwahl, der Gnadenordnung, den Gnadenmitteln stehen. Melanchthons loci, welche, aus Vorlesungen über den Römerbrief hervorgegangen, die Dogmatik unter diesem Gesichtspunkt der Heilslehre behandelten, und welche bekanntlich Luther für ein der Aufnahme in den Kanon würdiges Buch erklärte, sind der charakteristische Ausdruck des ursprüglichen Protestantismus, wenn gleich Melanchthon selbst in den späteren Ausgaben, wie Calvin in seiner institutio zu einer umfassenderen, dogmatischen Anordnung fortschritt. Es galt zunächst die Behauptung und bekenntnißmäßige Feststellung jener Grundlehren gegenüber den feindlichen Angriffen, und als zu dem Kampf gegen den Katholizismus auch noch die Streitigkeiten der

Protestanten unter einander hinzukamen, da wurde die theologische Kraft immer mehr auf die genaueste scholastische Formulirung der strittigen Dogmen verwendet. So kam es noch nicht dazu, daß das evangelische Prinzip rückwärts und vorwärts das ganze System ergriffen und sich zu einer entsprechenden Gottes- und Weltanschauung ausgestaltet hätte, wie doch hiezu das paulinische Vorbild mit seinem nach allen Seiten ausgebreiteten Ideenreichthum hätte treiben können. Diejenigen Lehren, welche nicht unmittelbar mit der Heilsaneignung zusammenhängen, die sogenannten objektiven oder spekulativen Dogmen von Gott und Schöpfung, Trinität, Christologie u. s. w., auf denen vorzüglich die Auseinandersetzung des Christenthums mit dem allgemein menschlichen und weltlichen Bewußtsein beruht, wurden im Wesentlichen unverändert aus der alten Kirche herübergenommen. Sie standen daher für das protestantische Bewußtsein nur in zweiter Linie, wie denn selbst, was in der Christologie neu gearbeitet wurde, vom Gesichtspunkt des Abendmahls ausging. Ebendamit hing die mangelhafte Fassung der Eschatologie zusammen, von welcher unten näher die Rede sein wird. Man blieb in der Mitte, bei der Heilslehre im engeren Sinne, stehen; die Lehre von den ersten und von den letzten Dingen trat noch zurück.

Diese ganze, vorherrschend subjektive Auffassung des Christenthums trat nun freilich in den Reformatoren, vor Allem in Luther, mit einer Geistesmacht hervor, welche durch ihre innere Fülle den Mangel der weiteren, allseitigeren Durchführung noch nicht zum Bewußtsein kommen läßt. Aber später erwuchs daraus für den Protestantismus die Gefahr, sich in einseitigen Pietismus und Herrnhutismus zu verlaufen, wo man Christum fast ausschließlich als den Seelenbräutigam hat und von den Reichthümern der christlichen Lehre beinahe nur Sündengefühl und Versöhnungsgenuß übrig behält, eine freiere und umfassendere Entfaltung christlicher Erkenntniß mit Gleichgültigkeit und selbst nicht ohne Mißtrauen betrachtend. Tritt die ursprüngliche Fülle des Glaubenslebens noch mehr zurück, so stellt sich als weitere Stufe auf dieser Bahn der Standpunkt Schleiermachers dar, welcher die objek-

tiven Lehren und Thatsachen, vergangene wie zukünftige, für unwesentlich erklärt oder gar verwirft und das Christenthum zur inneren Gefühlssache macht; woneben die Welt im Ganzen ihren selbständigen Bestand und Fortgang hat, ohne daß eine reale, auch äußere Erneuerung derselben durch das Christenthum verbürgt wäre. Daraus wieder ergiebt sich letztlich, wenn der Unglaube mächtig wird, daß die gegenwärtige Welt als das eigentlich Reale, als die objektive Wahrheit erscheint, und das religiöse Gefühlsleben als das blos Subjektive, als Glauben im Sinne des Meinens und Wähnens, als die Region ungewisser Ahnungen, die da anfange, wo das sichere Wissen und Begreifen, das nüchterne und nützliche Handeln aufhöre, wenn nicht gar als Schwärmerei und Illusion. Wie im öffentlichen Leben die Kirche im Staat, so verschwindet auch in der öffentlichen Meinung und Denkweise das geistliche Gebiet im weltlichen. —

Man kann jenen Lehrmangel des älteren Protestantismus von einer andern Seite her so bezeichnen, die Auferstehung Christi sei gegen seinen Versöhnungstod zurückgestellt worden, während doch die apostolische Predigt den Gekreuzigten und Auferstandenen gleichermaaßen zu ihrem Gegenstande hat. Diese Zurückstellung war natürlich; denn der rechtfertigende Glaube gründet sich auf das Opfer Christi, in welchem uns Vergebung und Heil erworben ist. Aber ebendamit hing es zusammen, daß das Christenthum nicht gehörig als Prinzip des neuen Lebens für den Einzelnen und das Ganze erfaßt wurde. Die Theologie stellte, wenn der Ausdruck gestattet ist, gegen die juridische Seite des Christenthums die medicinische zurück: das Heil wurde nicht sowohl als Heilung des Erkrankten, als Neubelebung des Erstorbenen betrachtet, sondern als Rechtfertigung, als richterliche Lossprechung des Verschuldeten. Das N. Testament verbindet Beides, Versöhnung und Erlösung, Sündenvergebung und Erneuerung, Adoption und Regeneration. Mit dem idealen Element der Zurechnung ist das reale der Geistesmittheilung als unmittelbare Folge verbunden (Gal. 4, 6. vgl. Röm. 8, 14—16.), ähnlich wie mit dem Tode Christi die Auferstehung. Nicht als ob jene beiden zueignenden

Elemente diesen begründenden unmittelbar entsprechen würden; denn die Auferstehung ist in ihrem Zusammenhang mit dem Tode als Besiegelung des Opfers Christi auch Grund der Rechtfertigung, und der Tod ist in seinem Zusammenhang mit der Auferstehung als Abtödtung des alten Wesens auch Grund der Erneuerung (Röm. 4, 25. 6, 2 ff.). Der ältere Protestantismus nun faßte zu ausschließlich die erstere Seite in's Auge, wornach die Auferstehung Christi nur als bestätigender Anhang seines Todes erscheint; nicht ebenso auch die andere, wornach der Tod den Uebergang zur Auferstehungsherrlichkeit bildet. Und doch ist eben der durch den Tod des Fleisches in das ewige, unverwesliche, unauflösliche Leben des Geistes eingegangene Herr Grund und Urheber der neuen Welt. In den Auferstandenen und Verklärten muß man sich versenken, wenn man das Christenthum in seiner universellen Bedeutung verstehen will als die Macht, wodurch nicht nur innerhalb der alten Welt Friede mit Gott erworben ist für alle gläubigen Seelen, sondern wodurch ein neues, ethisch-metaphysisches Prinzip hergestellt ist, das des pneumatischen, in Gott vollendeten Daseins, ein Prinzip, das durch nichts Anderes weder gesetzt noch ersetzt werden kann, und das sich doch von selbst als die wahre Verwirklichung der Idee der Menschheit und Welt ausweist. Hier sieht man erst recht in die einzige, schlechthin unersetzliche Bedeutung, in die allumfassende, alle Sphären des Daseins zur Vollendung führende Macht des Christenthums, d. h. Christi hinein (1 Cor. 15.).

Es gab einen Punkt, von wo aus im 16. Jahrhundert auch diese reale Erneuerung erfaßt zu werden begann. Das sind die Sakramente; wie man denn von der Abendmahlsfrage aus auch auf den verklärten Christus die Blicke richtete. Man könnte nun erwarten, daß vorzüglich die realistischere lutherische Lehre den Genuß von Leib und Blut Christi als Prinzip menschlicher Wesenserneuerung bis hinaus zur Auferstehung fassen würde, und unstreitig läßt sich dieser Gesichtspunkt auch leicht mit der lutherischen Lehre verbinden. Aber die Bekenntnißschriften selbst gehen nicht näher darauf ein, und als eine Speise des ewigen Lebens

und der Auferstehung betrachten sie das Abendmahl gar nicht. Die Hauptstelle, die hieher gehört, ist das herrliche Wort Luthers im großen Katechismus über Kraft und Nutzen des Abendmahls: „Das ist klar und leicht aus den Worten: Das ist mein Leib und Blut für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Das ist kürzlich so viel gesagt: Darum gehen wir zum Sakrament, daß wir da empfahen solchen Schatz, durch und in dem wir Vergebung der Sünde überkommen. Warum das? Darum daß die Worte dastehen und uns solches geben; denn darum heißet er mich essen und trinken, daß es mein sei und mir nütze als ein gewiß Pfand und Zeichen, ja eben dasselbige Gut, so für mich gesetzt ist wider meine Sünde, Tod und alle Unglück. Darum heißet es wohl eine Speise der Seelen, die den neuen Menschen nähret und stärket. Denn durch die Taufe werden wir erstlich neugeboren, aber daneben bleibet gleichwohl die alte Haut im Fleisch und Blut am Menschen; da ist so viel Hinderniß und Anfechtung vom Teufel und der Welt, daß wir oft müde und matt werden und zuweilen auch straucheln. Darum ist es gegeben zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke, daß er in solchem Kampf nicht zurücke falle, sondern immerdar je stärker und stärker werde. Denn das neue Leben soll also gethan sein, daß es stets zunehme und fortfahre.“ Die Concordienformel geht nur beiläufig an einer einzigen Stelle auf die Bedeutung des Genusses von Christi Leib und Blut ein, wenn sie sagt: „Der wahre, wesentliche Leib und Blut Christi wird von den Glaubigen empfangen und genossen zu einem gewissen Pfand und Versicherung, daß ihnen gewißlich ihre Sünden vergeben sind und Christus in ihnen wohne und kräftig sei.“ In diesen Stellen sind schöne und fruchtbare Gesichtspunkte angedeutet: das neue Leben und seine Stärkung, die kräftige Einwohnung Christi; an einer andern Stelle wird noch die Vereinigung der Christen mit ihrem Haupt Christo und unter sich selbst genannt. Aber auch für diese Güter wird der Genuß des Leibes und Blutes Christi nicht als die wirkende Ursache, sondern nur als das Pfand gefaßt, wie er in erster Linie als Pfand und Zeichen

der Sündenvergebung erscheint. Die Lehre von der Sündenvergebung oder Rechtfertigung ist in der lutherischen Kirche so sehr das herrschende, Alles bestimmende Prinzip, daß auch die Lehre von den Sakramenten in den Bekenntnißschriften von diesem Punkt aus construirt ist. Sie heißen in der Apologie der augsburgischen Confession „Zeichen der Versühnung und Vergebung der Sünde; denn sie bieten an Vergebung der Sünde.“ Ist dieß ihre eigentliche und wesentliche Bedeutung, so blieb für den Leib und das Blut Christi nur die Aufgabe, Pfand und Versicherung hiefür zu sein; die Mittheilung neuen, ewigen Lebens mußte dann zurücktreten. Dieß hing mit der lutherischen Exegese zusammen und gründete sich zunächst, wie aus Luthers obigen Worten hervorgeht, auf die Einsetzungsworte des Abendmahls, wobei man freilich übersah, daß hier Leib und Blut Christi nicht als Pfand, sondern als Ursache der Sündenvergebung erscheinen, indem von ihnen die Rede ist, wie sie am Kreuz in den Tod gegeben und vergossen wurden. Als negatives Moment kommt sodann noch hinzu, daß die Lutheraner wegen ihrer Lehre, daß auch die Ungläubigen Leib und Blut des Herrn genießen, Joh. 6., wo der Genuß von Christi Fleisch und Blut als Speise des ewigen Lebens und der Auferstehung erscheint, nicht auf das Abendmahl beziehen konnten. 54)

Bei den Reformirten hat die Rechtfertigung durch den Glauben, welche in Luthers Heilserfahrung das Ein und Alles war, nicht diese hohe, durchweg maaßgebende Bedeutung. Wie Calvin für die innere Verbindung der Begriffe Wiedergeburt und Rechtfertigung materiell das Meiste unter den Reformatoren gethan hat, so ist die letztere im reformirten Lehrtypus auch formell nicht sowohl das Prinzip, aus welchem Alles hergeleitet wird, als vielmehr die Pforte, durch welche man zum geistlichen Verständniß und zu einer gleichmäßigen Betrachtung der biblischen Heilswahrheiten eintritt. Daher die reformirten Bekenntnißschriften durchschnittlich mehr nach der gewöhnlichen Ordnung der Dogmatik angelegt sind als die lutherischen. Was nun die Sakramente und insbesondere das Abendmahl betrifft, so ist bekanntlich auch bei

den Reformirten der Begriff des Zeichens und Pfandes von der höchsten Bedeutung. Bei Zwingli freilich im Ganzen noch in dürftigem Sinne. Aber sein Begriff, daß das Sakrament ein Zeichen oder eine Bezeugung der zuvor empfangenen Gnade sei (factæ gratiæ signum), wurde schon vor Calvin überwunden. Bereits die erste helvetische Confession (von 1536) sagt in ihrem 20. Artikel: „Die Sakramente sind nicht bloße und leere Zeichen, sondern sie bestehen in Zeichen und wesentlichen Dingen. Denn im Tauf ist das Wasser das Zeichen, das Wesentliche und Geistliche aber ist die Wiedergeburt und die Aufnehmung in das Volk Gottes; im Nachtmahl sind Brod und Wein Zeichen, das Wesentliche aber und Geistliche ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, das Heil, das am Kreuz erobert ist, und Ablaß der Sünden; welche wesentliche, unsichtbare und geistliche Dinge im Glauben, gleichwie die Zeichen leiblich empfangen werden, und in diesen geistlichen wesentlichen Dingen steht die ganze Kraft, Wirkung und Frucht der Sakramente." Sowie dann die zweite helvetische Confession (Art. 19) bekennt, Gott stelle in den Sakramenten äußerlich dar, was er innerlich gewähre (quæ interius præstat, exterius repræsentat). Zeichen und Pfand liegt daher nicht in dem unsichtbaren Gute des Leibs und Bluts Christi, sondern in Brod und Wein. Mit diesen wird äußerlich ein Doppeltes vorgenommen: sie werden zuerst gebrochen (worauf daher bei den Reformirten schriftmäßiger Nachdruck fällt) und vergossen, sodann gegessen und getrunken. Dem entspricht innerlich die doppelte Theilnahme an Christi Leib und Blut, sofern sie für uns am Kreuze gebrochen und vergossen sind zur Vergebung der Sünden, und sofern sie uns jetzt mitgetheilt werden als Speise und Trank des ewigen Lebens und der Auferstehung. Das erste Moment ruht vorzüglich auf den Einsetzungsworten, das zweite auf Joh. 6., welche Stelle von den Reformirten auch auf das Abendmahl bezogen wird. Während daher lutherischerseits, indem Luthers mystisches Gemüth das von Schrift und Kirche gemeinte Mysterium der realen, geistleiblichen Vereinigung mit Christo ahnte, das Faktum des Genusses von Leib und Blut des Herrn stärker be-

tont und durch tiefere, christologische Begründung gegen die bei den Reformirten allerdings vorhandene Gefahr metaphorischer, verflüchtigender Auffassung gewahrt wird: haben doch, so auffallend das Manchem erscheinen mag, die reformirten Bekenntnisse die Bedeutung des Faktums tiefer und voller zu würdigen gewußt als die lutherischen. Und dieß gerade deßwegen, weil ihnen Leib und Blut Christi nicht in die sinnlichen Zeichen hinaus- und darum nicht blos unter den Gesichtspunkt des Pfandes für die innere Gabe fällt, sondern als die innere, himmlische Gabe selbst, als wirkende Kraft und Ursache des ewigen Lebens erscheint. So heißt es schon in der Basler Confession von 1534: „In des Herrn Nachtmahl, in dem uns mit des Herrn Brod und Trank sammt den Worten des Nachtmahls der wahre Leib und das wahre Blut Christi durch den Diener der Kirche vorgebildet und angeboten wird, bleibet wahr Brod und Wein. Wir glauben aber festiglich, daß Christus selbst seie die Speise der glaubigen Seelen zum ewigen Leben, und daß unsere Seelen durch den wahren Glauben in den gekreuzigten Christum mit dem Fleisch und Blute Christi gespeiset und getränket werden, also daß wir seines Leibs als unsers einigen Haupts Glieder in ihm und er in uns lebe, damit wir am jüngsten Tage durch ihn und in ihm in die ewige Freud und Seligkeit auferstehen werden. Darum so bekennen wir, daß Christus in seinem h. Nachtmahl allen denen, so wahrhaftig glauben, gegenwärtig sei."

In beiden evangelischen Kirchen wurde aber diese Grundidee des verklärten Lebens Christi und seiner Mittheilung doch vorzüglich nur in der Lehre vom Abendmahl (auch wohl in der von der unio mystica) geltend gemacht und nicht allseitig durchgeführt. Hätte man vom verklärten Christus aus das Abendmahl betrachtet, statt vom Abendmahl aus den verklärten Christus: es hätte sich nicht nur die Abendmahlsfrage einfacher und tiefer gelöst, es hätte sich nicht nur für die reformirte Betonung des „Er ist aufgefahren über alle Himmel" und für die lutherische Hervorhebung des „Auf daß er Alles erfülle" (Eph. 4, 10.) eine höhere Einheit im Begriffe des Geistes (Joh. 4, 24. 2 Cor. 3, 17.) ergeben, sondern es

wäre dann ein neues Leben in alle hier einschlagenden Lehren, von der Heiligung, von der Kirche, von den letzten Dingen gekommen. Man hätte im Christenthum auch die vom verklärten Christus stufenmäßig ausgehende Lebensmittheilung und Weltverklärung erkannt. So aber blieb jener Blick auf den Verklärten ohne durchschlagende Kraft für die Gesammtanschauung, wie man am besten aus der Eschatologie des älteren Protestantismus erkennt, deren Mangelhaftigkeit jetzt im Grunde von allen Seiten zugestanden wird.

Dieselbe beschränkt sich, auch hier über den individuellen Standpunkt nicht wesentlich hinausgehend, in der Hauptsache auf die Seligkeit oder Verdammniß nach dem Tod: der Gerechtfertigte, der bei Gott in Gnaden steht, geht zu ihm in seinen Himmel ein, die Andern kommen in die Hölle. Am fernen Ende steht dann der jüngste Tag, um noch einmal über das ewige Loos aller einzelnen Menschen zu entscheiden, wobei man freilich nicht einmal recht einsieht, wozu das noch nöthig ist, da über jeden schon nach seinem Tode definitiv entschieden wird. Ein neuer Weltzustand, wo die Kreatur nach ihren verschiedenen Sphären zu ihrem bestimmungsmäßigen Dasein gelangt, wird so wenig in Aussicht genommen, daß vielmehr eine Weltvernichtung von den alten Dogmatikern gelehrt wird: die Vollendung, sagt Quenstedt, besteht nicht in bloßer Veränderung oder Erneuerung der Qualitäten, sondern in totaler Vertilgung und Vernichtung der Weltsubstanz selbst. Auf diese Weise wird nicht nur der Dualismus von Seligen und Verdammten unbiblisch gesteigert, indem nach der h. Schrift das ganze Universum, Himmel und Erde, erneuert und nur „draußen" vor dieser herrlichen, allein wahrhaft lebenden Welt ein dunkler Ort des Todes vorhanden ist: sondern man sieht auch, daß die ganze eine Welthälfte, die Natur, hier noch wenig positive Würdigung gefunden hat, daß Christus noch nicht als Erneuerer aller Dinge erkannt ist. Und wie am Begriffe des Ziels, so fehlt es auch an dem der Entwicklung, deren Berücksichtigung man freilich nicht blos in der Eschatologie, sondern auch sonst in der (universellen und individuellen) Heilsgeschichte vermißt. In

der Lehre von den letzten Dingen zeigt sich dieser Mangel darin, daß die beiden Mittelglieder, welche nach der Schrift für Einzelne und für die Gesammtheit zwischen dem jetzigen und dem Vollendungszustand liegen, herausgeworfen erscheinen, das Todtenreich (Hades, Scheol) im Unterschied von der Hölle (Geenna) und die künftige Herrschaft Christi und seiner Gemeinde über alle Reiche und Gebiete der Welt im Unterschied von der letzten Vollendung. Die eine Lehre wurde der Opposition gegen das katholische Fegfeuer, die andere der gegen den wiedertäuferischen Chiliasmus geopfert. Für jene fehlte die ethische und metaphysische Weite und Freiheit, für diese auch die geschichtliche Fülle der Anschauung. Wie der subjektive Standpunkt eine vollere Ausgestaltung der protestantischen Kirche verhindert hat, so noch mehr eine Erkenntniß des Reichs. Trat gegen den Hohenpriester der König zurück, so natürlich auch das Königreich. Neben dem Glauben kam wie die Liebe, so auch die Hoffnung, neben der vergangenen Erscheinung Christi die zukünftige, neben dem Heile das Reich noch nicht zu seinem vollen Recht. Der Protestantismus hat redlich mit Christo gepredigt: Thut Buße und glaubet an das Evangelium, aber das andere Stück der Predigt Christi: Das Königreich Gottes ist nahe gekommen, hat er ähnlich und aus demselben Grunde zurückgestellt, wie an der apostolischen Predigt neben dem Tode die Auferstehung des Herrn.

Diese Zurückstellung der Idee der Neuschöpfung und alles des darin liegenden Wunderbaren rächte sich später. Man faßte die göttliche Offenbarung nicht übernatürlich genug oder vielmehr das Uebernatürliche nicht voll und allseitig genug; man vernachlässigte die großen Universalwunder des Endes, wie des Anfangs (1 Mos. 1—11.). So konnten später die Wunder der Mitte, welche das Alte und Neue Testament erzählt, als willkürliche Durchbrechungen des festen Weltzusammenhangs erscheinen. Wäre die schriftmäßige Idee einer Universalentwicklung der Welt durch die creatürlichen Thaten des Abfalls und die göttlichen Thaten der Wiederbringung lebendig gewesen, so hätten sich die alt- und neutestamentlichen Wunder von selbst in eine größere Gesammt-

anschauung eingegliedert und wären nicht wie unberechtigte Ausnahmen erschienen. —

Auch auf den Gottesbegriff, um nun von den letzten Dingen zu den ersten zurückzukommen, hätte eine prinzipiellere Erfassung der Verherrlichung Christi und der damit zusammenhängenden Neuschöpfung der Welt Einfluß üben müssen. Wenn Sünde und Gnade die Ausgangspunkte des Protestantismus sind, so könnte man erwarten, daß die Gnade auch in ihrer innern Fülle gefaßt, daß uns auch der Lebensreichthum des Gottes, von welchem Heil und Leben allein ausgeht, gezeigt würde. Das wäre die wissenschaftliche, metaphysische Consequenz der protestantischen Lehre von Gottes allwirksamer, allgenugsamer Gnade. Die Schrift spricht ja von der Fülle der Gottheit, von dem Reichthum der Herrlichkeit Gottes, sie nennt ihn den Vater der Herrlichkeit u. dgl. In diese Herrlichkeit ist eben der Auferstandene und Aufgefahrene eingegangen, diese Gottesfülle wohnt leibbhaftig in ihm. Von der Herrlichkeit des erhöhten Christus ist also auf die Herrlichkeit Gottes zurückzuschließen. Hier hat der neuerdings vielgenannte biblische Realismus seine Wurzeln. Es handelt sich um einen realistischen Geistesbegriff statt des in Philosophie und Theologie sonst herrschenden idealistischen oder spiritualistischen. Geist im (biblischen) Vollsinn des Wortes ist nicht blos einfaches Sein, auch nicht blos vorstellendes oder denkendes Sein, sondern Persönlichkeit, die sich selbst setzt und in der Fülle der Kraft darlebt und ausgestaltet, so daß Geist und höhere Leiblichkeit oder verklärte Natur sich nicht aus-, sondern einschließen (vgl. 1 Cor. 15, 44. 2 Petr. 1, 4.). Dieser Vollbegriff des Geistes gilt in erster Linie von Gott (Joh. 4, 24.), dessen Selbstoffenbarung in der absoluten Fülle (Reichthum) der Lebenskräfte die Schrift vorzüglich mit dem Namen Herrlichkeit bezeichnet.

Von hier aus gewinnt aber auch die ganze geistige, unsichtbare, überirdische Welt, der Himmel oder vielmehr die Himmel, eine viel reichere und vollere Fassung. Die Himmel sind nicht nur ein „seliger Zustand“ in bildlicher Bezeichnung, sondern sie sind die obere, wesenhafte, urbildliche Welt, zu der sich die untere

als Abbild verhält, und von welcher alle wesentlichen Lebenskräfte in diese ausgehen, wie von der Sonne auf die Erde. Es ist eine Thatsache, auf welcher die gesammte Offenbarung beruht, daß es über der uns umgebenden sichtbaren Welt eine andere giebt, ein schon bei der Schöpfung bereitetes Reich Gottes, eine vollkommene Welt des Geistes d. h. des Lebens, des Lichtes und der Liebe. Dieß ist die Idealwelt, welche vielmehr die wahrhaftige Realwelt ist (τά ἀληθινά Luc. 16, 11. Hebr. 8, 2. 9, 24.): es herrscht in ihr eine Reinheit, Heiligkeit und Harmonie des Lebens, wogegen unser Fleischesdasein Finsterniß und Tod ist; eben daher eine Fülle, Kraft, Herrlichkeit und Seligkeit des Lebens, wogegen auf Erden Armuth und Schwäche ist; und ein solches Leben ist dann seiner Natur nach ewig, ein solches Reich ist ein unbewegliches, unerschütterlich feststehendes Reich von unverwelklicher Blüthe und Schönheit. Diese biblisch-realistische Fassung des Göttlichen und Himmlischen wäre von der höchsten Bedeutung gewesen dem sich immer mehr geltend machenden kosmischen Prinzip gegenüber: hier liegt das einzig ausreichende Gegengewicht gegen den Pantheismus und Tellurismus, gegen den ganzen Diesseitigkeitsgeist der modernen Weltanschauung.

Auch die Offenbarung, ihre Geschichte und ihre einzige Bedeutung tritt von hier aus in ein volleres Licht. Für den natürlichen Menschen ist der Gegensatz von Erde und Himmel ein unlösbarer; ja der Unglaube ist mit all seinem Denken und Streben in diese untere Welt hereingebannt. Die ganze Offenbarung Gottes hat daher keinen andern Zweck, als der Menschheit jene Welt des Geistes und der Vollkommenheit wieder zum Bewußtsein zu bringen und sie in die Heiligkeit, Kraft und Freude derselben zu erheben. Der alte Bund bahnt die Gemeinschaft mit der himmlischen Welt an, indem er ihre wesentlichen Güter in schattenhaften Abbildern und Vorbildern darstellt, gleichsam als Anschauungsunterricht für die Kinder. Christus aber, der vom Himmel Gekommene, hat das pneumatische Leben der obern Welt auf die Erde herabgebracht und das Reich der Himmel unter den Menschen gegründet; selbst in den Himmel zurückgekehrt, segnet er

die Seinen mit himmlischen Gütern und versetzt sie durch die Gemeinschaft seines Todes und seiner Auferstehung in's himmlische Wesen. Durch ihn ist den Glaubigen nach Ablegung des Fleischesleibes der persönliche Eingang in den Himmel eröffnet; und einst wird der Gegensatz von Himmel und Erde ganz verschwinden, indem sich die Herrlichkeit des Himmels auf die neue Erde herabläßt. Der Vater hat die Fülle seiner Geistesherrlichkeit im Sohne niedergelegt, und der Sohn theilt sie den Creaturen aus, um sie dadurch der Reihe nach in eben denselbigen Verklärungs- und Vollendungsstand zu erheben, bis Gott Alles in Allem ist. So hängt mit dem Unsichtbaren das Zukünftige zusammen. Und darum ist es dem biblischen Realismus, der sich zunächst auf die Metaphysik bezieht, wesentlich, zugleich offenbarungsgeschichtlich und eschatologisch zu sein.

Allein wie wir es vorhin von der auf der Idee der Neuschöpfung beruhenden, historisch-eschatologischen Seite des Christenthums gesehen haben, so trat auch diese metaphysische Seite desselben in der Anschauung des ursprünglichen Protestantismus zurück. Gott kam vorzüglich als der Rechtfertigende in Betracht nach Seite seiner Gnade und Gerechtigkeit, und dieß ist ja freilich wieder das Erste und Größte. Aber wissenschaftlich betrachtet, sind es doch nur eigenschaftliche Bestimmtheiten, es ist keine Wesensanschauung von Gott. Der Protestantimus hat seine Wurzeln nicht bis in den Gottesbegriff selbst, bis in die untersten metaphysischen Fragen zurückgetrieben. Die abstrakte, scholastische Metaphysik wurde nicht durch eine lebensvollere ersetzt, sondern Anfangs beseitigt und später wieder aufgenommen. Melanchthon hatte zuerst die Gotteslehre ganz aus seinen loci entfernt und sich hierauf mit einer eigenschaftlichen Beschreibung Gottes begnügt: „Gott ist ein geistiges Wesen, intelligent, ewig, wahrhaftig, gut, rein, gerecht, barmherzig, ganz frei, von unendlicher Macht und Weisheit, der ewige Vater, der den Sohn als sein Ebenbild von Ewigkeit her gezeugt hat, und der gleich ewige Sohn, das Ebenbild des Vaters, und der h. Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht." Je scholastischer aber die protestan-

tische Dogmatik selbst wieder wurde, desto unbefangener kehrte man zu den der Fülle des biblischen Realismus entfremdeten Begriffen der mittelalterlichen Scholastik zurück. Schon Johann Gerhard nennt Gott ähnlich wie Thomas von Aquin das reine, einfachste Wesen, das substanzielle, schlechthin bestimmungslose Sein, in welchem Sein und Denken und Wollen dasselbe sind. (Deus est mera et simplicissima essentia; ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum; in Deo idem est esse et intelligere et velle.[55]) Es ist der alte Irrthum: indem man die Begrenzung an Gott verneinen wollte, verneinte man auch die Bestimmung; um die Erhabenheit Gottes über alles Endliche hervorzuheben, glaubte man auch alles concrete Leben von seinem Wesen ausschließen und dieses schlechthin einfach denken zu müssen.

So lange nun lebendige Frömmigkeit herrschte, war freilich das Leben und auch das System selbst wieder besser als das System; das volle Herz füllte die Leere des Begriffes aus, und die abstrakten Bestimmungen wurden durch concretere in andern Locis ergänzt und berichtigt. Als aber der Glaube zurücktrat, war es nur wissenschaftlich consequent, von einem solchen Gottesbegriff aus einerseits zum Deismus fortzugehen, andererseits zum Pantheismus, wie schon im 17. Jahrhundert jenes vorzüglich in England geschah, dieses in Holland durch Spinoza. Jener spiritualistische Gottesbegriff ist seinem Ursprung nach außerbiblisch, er stammt aus der antiken Philosophie und führt daher folgerichtig in's Heidenthum zurück. Er stellte Gott in abstrakter Geistigkeit der Welt so gegenüber, daß er für dieselbe im Grund keine Bedeutung mehr hat. Die nächste Consequenz war die Leugnung der Offenbarung; denn der unendliche, über alles concrete Sein schlechthin erhabene Gott kann sich nicht zum Endlichen herablassen. Andererseits erinnern die obigen Worte Gerhards auf erschreckende Weise an Spinoza's Gottesbegriff und an seinen Satz, daß alle Determination Negation sei. Von dem substanziellen, rein bestimmungslosen Sein der kirchlichen Dogmatiker zur spinozistischen Weltsubstanz, die, obwohl ursprünglich akosmistisch gedacht, doch erst durch die kosmischen Attribute des

Denkens und der Ausdehnung wirkliches Dasein gewinnt, war es begrifflich nur ein Schritt. Bei jenem abstrakten Gottesbegriff fiel alles concrete Leben, aller Reichthum des Daseins aus Gott heraus auf die Seite der Welt; der Gottesbegriff hatte nicht mehr innern Gehalt, nicht mehr lebendige Kraft genug, um sich dem reichen Kosmos gegenüber behaupten zu können, und so war dem Pantheismus gerufen. —

Der ursprüngliche Protestantismus, haben wir gesehen, hat das Christenthum richtig, aber nicht vollständig erfaßt. Er hat es richtig erfaßt in seinem innersten Grund als Religion, aber er hat weder seine geschichtliche noch seine metaphysische (und physische) Seite voll erkannt. Es ist nur ein anderer Ausdruck für diesen Mangel, wenn wir daran erinnern, daß der ältere Protestantismus in einer neuern Scholastik seinen wissenschaftlichen Ausdruck sich gegeben hat. Scholastik entsteht da, wo der Glaube die Substanz des allgemeinen Bewußtseins und das kirchliche Dogma als Wahrheit anerkannt ist. Da besteht dann die Aufgabe der Wissenschaft nur in der formalen Durcharbeitung des Gegebenen; es handelt sich um die logische Richtigkeit der einzelnen Bestimmungen in ihrem Verhältniß zur anerkannten Grundlehre, um die Ziehung der richtigen Schlüsse, die Vermeidung von inneren Widersprüchen u. s. w. So ist ein scholastisches System ein kunstreich und scharfsinnig ausgeführtes Gebäude religiöser Lehre; und wir sind gewiß nicht die letzten im „Respekt vor der Großartigkeit jener Systeme, in welchen, wie Schneckenburger sagt, unsere Väter Jahrhunderte lang ihre höchsten Anschauungen niedergelegten, und worinnen ganze tüchtige Menschen ihre religiöse Gedankenarbeit vollzogen." Ueberall aber kommt dabei nur die formale, nicht die reale Denkbarkeit der Lehrsätze in Frage, da die reale Wahrheit derselben schon Voraussetzung ist. Die Religion setzt sich nicht mit den andern Mächten des Lebens aus einander, diese sind noch nicht in voller Selbständigkeit hervorgetreten; Religion und Theologie ist die allbeherrschende Macht, sonst könnte es gar nicht zu einer bloßen Scholastik kommen. Und eben deßwegen kommt es auch noch nicht zur eingehenden Erkenntniß der

ethisch-geschichtlichen und der physisch-metaphysischen Seite des Christenthums, weil Geschichte und Natur selbst noch nicht in ihrer ganzen Bedeutung zum Bewußtsein gekommen sind. Das gesammte Leben ist hier noch mehr oder weniger Religion, die Religion wird unmittelbar zur Theologie, die Theologie ist wesentlich Dogmatik.

Dieser Zustand ist natürlich und erträglich, so lange der Glaube die Substanz des Volksbewußtseins, der öffentlichen Meinung bildet. Da fällt das Glaubensbewußtsein und das wissenschaftliche Bewußtsein zusammen. Wenn aber einmal der Glaubensgeist weicht, so erscheint das Dogma im kirchlichen Sinne d. h. die öffentlich autorisirte Lehre als Dogma im antiken Sinne d. h. als Satzung, als bloße Form ohne Geist und Leben, als äußerlich zwingende Norm ohne innere Ueberzeugungskraft. Dann richtet auch hier das Gesetz Zorn an und reizt den Widerspruch auf. Dem scholastischen Dogmatismus folgt der rationalistische Criticismus, schon dem katholischen Scholasticismus im 15., noch mehr dem protestantischen im 18. Jahrhundert.

2) Die Sünde.

Hat sich das Bisherige auf den Begriff der Gnade bezogen, so fassen wir nun auch den der Sünde in's Auge und werden auf dieser Seite ähnliche Unvollkommenheiten gewahr. Es ist nicht erschöpfend gewesen, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott fast nur unter dem Gesichtspunkt der Sünde und Gnade betrachtet wurde; der allgemeinere Gesichtspunkt des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf kam darüber nicht zu seinem vollen Rechte. Der erste Glaubensartikel wurde gegen den zweiten und dritten zurückgestellt. Ferne sei es von uns, den Ernst und die Wahrheit des reformatorischen Sündenbewußtseins antasten zu wollen; es ist einer der beiden Brennpunkte, von denen alles Licht der Reformation ausströmt. Aber daß auf diese Weise das ganze natürliche Menschheitsleben fast ausschließlich unter den Gesichts-

punkt der Sünde fiel, das war weder mit der Schrift noch mit der Erfahrung übereinstimmend.

Persönlich waren die Reformatoren universeller angelegt und gebildet. In Luther ist das volksthümliche und deutsch-nationale Element auf das Kräftigste ausgeprägt. Auch Zwingli war ein Mann, der sein Volk und Vaterland mit warmer Liebe umfaßte; ja das patriotische Element nahm in seiner reformatorischen Thätigkeit eine nur zu bedeutende Stellung neben dem religiösen ein. Melanchthon, der Humanist und præceptor Germaniæ, ist nicht blos im klassischen Alterthum zu Hause gewesen wie Wenige, sondern er hat in Rhetorik und Dialektik, Physik und Ethik, Psychologie und Geschichte selbständig gearbeitet. Auch in diesen Beziehungen gingen reiche Anregungen von den Reformatoren aus; aber das protestantische Lehrsystem als solches wurde kaum davon berührt. Es kam z. B. nicht zu einer innern, ethisch-geschichtlichen Ergründung des Verhältnisses von Classisch und Christlich, von Humanismus und Evangelium; wie denn überhaupt die Ethik gegen die Dogmatik noch zurücktrat. Nur in den unmittelbar praktischen Fragen vom Verhältniß der Kirche zur weltlichen Obrigkeit und von der Rechtmäßigkeit der Ehe (zunächst der Priester) fand eine eingehendere Auseinandersetzung des religiösen, geistlichen Lebens mit dem natürlichen Statt, und in den tiefen und richtigen Einsichten der Reformatoren hierüber, sowie in der sich daran schließenden Lehre von den drei Ständen, dem kirchlichen, obrigkeitlichen und häuslichen (status ecclesiasticus, politicus, öconomicus), sind fruchtbare Keime einer Ethik niedergelegt. Die Naturordnungen der Familie und des Staates wurden wieder als göttliche Ordnungen unabhängig von der Kirche anerkannt. Aber daneben faßte man den Unterschied von bürgerlicher und geistlicher Gerechtigkeit fast nur in negativer Weise und wußte die Vorstufen der vollen Gerechtigkeit, die uns das Neue Testament so reichlich auch in der vorchristlichen Welt zeigt (z. B. Joh. 3, 21. 18, 37. Apg. 10, 35. Röm. 2, 7 ff. 14 f. 26 ff.), nicht gehörig zu würdigen. Dem Flacianismus gegenüber ward ausdrücklich gelehrt, daß das Böse nicht die Substanz der menschlichen Natur sei, und daraus

läßt sich Alles entwickeln oder daran wenigstens anknüpfen, was wir hier vermissen. Aber wenn gleich diese Verwahrung gegen einen extremen Sündenbegriff ein schönes Zeugniß giebt, wie der Protestantismus in solchen Grundfragen die Linie der Wahrheit immer wieder zu gewinnen wußte, so ist doch der Umstand, daß ein Hauptvorkämpfer des Lutherthums in jene Irrlehre fallen konnte, ein Beweis, daß die richtige Anschauung nicht so völlig, als zu wünschen wäre, in die Mitte des Bewußtseins hineingerückt war, wie denn manche altprotestantische Ausdrücke in Beschreibung des Sündenverderbens unstreitig über das Schriftmaaß hinausgehen. Die Reformirten, auch hier die Wahrheit weniger central, aber gleichmäßiger nach ihren verschiedenen Seiten erfassend, haben das natürliche Leben in seiner propädeutischen Bedeutung im Ganzen eingehender gewürdigt als die Lutheraner. Nicht nur bildeten ihre Dogmatiker eine eigene theologia naturalis aus, sondern auch einige ihrer Bekenntnisse, wie das gallische und belgische, sind hier zu nennen, sofern sie mit einer Beschreibung Gottes beginnen und dann seine Offenbarung in der Schöpfung und Weltregierung selbständig neben und vor der freilich viel helleren im Worte hervorheben (worauf dann Näheres über die Schrift folgt und hierauf erst das Materielle des Bekenntnisses als aus der Schrift geschöpft, Trinität u. s. w.). Allein auf der andern Seite stand hier die Prädestinationslehre einer reicheren Durchführung dieser Gesichtspunkte im Wege.

Man beachtete beiderseits die Schöpfungsreste im sündigen Einzel- und Gesammtleben, die Anknüpfungspunkte, welche das Heil im Gewissen und im Suchen der Völker hat, nicht tief genug. Man wußte das Heidenthum, so sehr man sich faktisch das Licht seiner Schriftsteller leuchten ließ, doch prinzipiell fast nur von seiner finstern Seite zu würdigen, während doch Paulus auch die Lichtpunkte darin stark hervorhebt. Man hatte, während freilich Aeußerungen Zwingli's auf der entgegengesetzten Seite zu weit gehen, für alle Heiden gegen Röm. 2. nur die Verdammniß (was auch wieder mit der mangelhaften Eschatologie zusammenhing) und wußte dem Unterschied, welchen das sittliche Bewußtsein zwischen einem So-

krates und einem Nero zu machen genöthigt ist, nicht zu seinem vollen Rechte zu helfen. Man hätte die allgemeinen Offenbarungen Gottes in Natur, Geschichte und Gewissen gründlicher würdigen müssen, um zu erkennen, daß auch zu ihnen schon, wie zu der doch ebenfalls nur vorbereitenden, wenn gleich zum Heil in direkterem Verhältniß stehenden alttestamentlichen Offenbarung ein Glaubens- oder Unglaubensverhältniß möglich ist, so daß auch die Heiden relativ Gerechte oder Ungerechte heißen können, je nachdem sie sich zu diesen allgemeinen Gottesbezeugungen annehmend und gehorsam verhalten oder nicht. Ist doch in diesem Sinne bei Johannes selbst von Kindern Gottes und Schafen Christi die Rede (Joh. 11, 52. 10, 16.). Daß der Heiland auch zugleich der Logos ist, durch welchen alle Dinge ihr Dasein und Bestehen haben, und welcher alle Menschen als das wahrhaftige Licht erleuchtet, das wurde dogmatisch nicht gehörig verwerthet, weil die Trinitätslehre nur einfach aus dem Mittelalter herübergenommen wurde. Sonst hätte man, was ganz in der Consequenz des protestantischen Prinzips und im Vorbild Pauli läge, auch umfassendere Blicke in den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung, in den ganzen Welt- und Heilsplan Gottes gethan, und wäre zugleich vor den die Idee Gottes und des Menschen gleichermaaßen verletzenden Irrthümern der absoluten Prädestinationslehre bewahrt geblieben, mit welchen ja Anfangs alle Reformatoren behaftet waren, und die selbst in der Concordienformel noch nicht tief genug überwunden sind. So aber findet sich in dem hier berührten Gedankencomplex eine Anzahl von Punkten, an denen nicht nur das vernünftige Denken, sondern auch das sittliche Bewußtsein Anstoß nehmen konnte, und die den moralistischen und intellektualistischen Widerspruch des Rationalismus erklärbar machen; wie denn derselbe auch geschichtlich im Arminianismus und Socinianismus an diesem Punkte begonnen hat.

Die h. Schrift stellt uns das ganze Weltdrama als die zwischen Gott und der Creatur vorgehende Geschichte dar, welche mit der Erschaffung Himmels und der Erde beginnt und mit der Neuschöpfung beider schließt. Natur und Geschichte finden hier eine

tiefe und reiche Würdigung, als einerseits im Logos bestehend, andererseits im Argen liegend, als Unterbau und Vorstufen der Heilsoffenbarung auf der einen, als die „Welt" auf der andern Seite. Schöpfung und Fall, Segen und Fluch, Gotteskräfte und Feindesmacht auch in der Natur; Spuren des göttlichen Ebenbildes im Gewissen und in der Persönlichkeit des Menschen mit ihrer reichen, manchfaltigen Begabung, welche durch die auch schon aus der Welt uns entgegenblickende ewige Kraft und Gottheit immer wieder in Bewegung und Entwicklung gesetzt, wenn auch keineswegs von dem uralten Banne der Finsterniß befreit wird; Eindämmungen des Bösen, Vorschulen des Gesetzes und des Evangeliums oder nach Nitzschs schönem Ausdruck „vorläufige Erlösungen" in den Gottesordnungen des Staates und der Familie; Reste der Schöpfung und Uroffenbarung auch in der Heidenwelt, organische Fortführung derselben in der testamentischen Offenbarung, und daneben der Fürst der Welt als wesentlicher Coefficient der Geschichte; Weibessamen und Schlangensamen, Israel und die Naturvölker, Gottesreich und Weltreiche in ihrer Entwicklung mit und durch einander bis hinaus zum letzten Kampf und ewigen Sieg, wie das alles schon 1 Mos. 3, 15. wundervoll genug als Thema der Weltgeschichte aufgestellt ist: in solchen Zügen hätte die wieder auf den Leuchter gestellte Schrift Grundlinien zu einer Philosophie der Natur und der Geschichte geboten, welche, ohne der Grundwahrheit der reformatorischen Lehre von der Sünde zu nahe zu treten, zugleich die Gnade in allen ihren Stufen, auch den vorbereitenden (als gratia præveniens im großen, universellen Style) und vollendenden, nicht blos in den eigentlich heilstiftenden, zur vollen Anschauung gebracht haben würden. —

Die letzten Bemerkungen haben uns schon zu dem zweiten Grundprinzip des Protestantismus, dem formalen, hinübergeführt. Es sei nur noch vergönnt, dem gegenwärtigen Abschnitt einige Schlußbemerkungen hinzuzufügen.

Man kann uns entgegenhalten, wir haben in den vorangegangenen Betrachtungen den Maaßstab einer spätern, fortgeschritteneren Zeit und Erkenntnißstufe an die frühere gelegt, und

das sei weder ein billiges noch ein ächt geschichtliches Verfahren. Allein diese Aufweisung der Mängel des älteren Protestantismus ist nothwendig, wenn wir zu einem richtigen Verständniß und einer gerechten Würdigung des Rationalismus gelangen wollen, um die es sich hier für uns handelt. Denn die Stärke und Bedeutung des Rationalismus liegt darin, daß er die vom 16. und 17. Jahrhundert versäumten Wahrheitselemente, wenn gleich durch die einseitigste und ausschweifendste Betonung, zur Geltung brachte. Die Gegner der Wahrheit haben überall in der Geschichte das Verdienst, ihren Freunden zu desto tieferer und vielseitigerer Fassung derselben Anlaß zu werden. So verdanken ja selbst eine Reihe der wichtigsten, neutestamentlichen Schriften, die Briefe an die Galater, Colosser u. s. w., ihre Entstehung den Irrlehrern. So hat auch der Rationalismus zu reicherer und umfassenderer Erkenntniß des Christenthums und der Bibel dienen müssen; und gerade von dieser Anschauung aus wird sich eine wahrhaft geschichtliche Auffassung und Beurtheilung des ältern Protestantismus, wie des Rationalismus ergeben. Das Entscheidende aber liegt darin, daß der Maaßstab, den wir angelegt haben, der biblische ist.

Freilich hat es auch schon im 16. und 17. Jahrhundert an Männern tieferen, theosophischen Blickes keineswegs gefehlt. Wir erinnern an Philipp Nicolai, den Verfasser der Lieder: Wie schön leucht't uns der Morgenstern, und: Wachet auf, ruft uns die Stimme († 1608.), an Johann Arndt, den Verfasser des wahren Christenthums († 1621.), an Jakob Böhme († 1624.). Allein ihre Stunde war noch nicht gekommen. Von Nicolai sagt auch Thomasius: „Es thut einem, wenn man von der Scholastik des langen (christologischen) Streites herkommt, unendlich wohl, in den blühenden, grünenden Garten seiner im besten Sinne des Wortes kirchlich-mystischen Anschauung zu treten." Aber er blieb mit seinen hohen, umfassenden Ideen vereinsamt. Arndt und Böhme wurden verketzert. Die herrschende, orthodoxe Richtung verstand es nicht mehr, lebendig christliches Glauben und Erkennen höher zu achten als kleine Lehrabweichungen. Böhme's Schicksal

insbesondere beweist, wie wenig in der damaligen Kirche die apostolische, wahrhaft evangelische Geistesfreiheit zu Hause war, welche auf dem Einen Glaubensgrunde verschiedene Gaben und Richtungen mit Liebe und Geduld zu tragen und eine wirkliche, sei es auch seltsame Kraft mit Weisheit zu leiten und zu nützen versteht. Wie ganz anders ist doch später der Consistorialrath Carl Heinr. Rieger in Stuttgart dem ebenfalls visionär-theosophischen Bauern Joh. Mich. Hahn entgegengekommen! Es war eine ächte Empfindung der Schäden damaliger Kirche, der Schmerz über die theologischen, insbesondere kryptocalvinistischen Streitigkeiten und über die Art, wie sie geführt wurden, was den jungen, kindlich frommen Böhme auf der Wanderschaft zum Forschen nach der Wahrheit und zum Gebet um den h. Geist trieb. Die merkwürdigen Schauungen, die ihm hierauf zu Theil wurden, behandelte er mit großer Demuth und Selbstzucht. Gleichwohl entging er der ungeistlichsten Befehdung des Hauptgeistlichen zu Görlitz, Gregorius Richter, nicht, und auch dessen Nachfolger weigerte sich, Böhmen die Leichenrede zu halten, obschon derselbe „nach zuvor gethaner, rein evangelischer Glaubensbekenntniß und würdigem Gebrauch des Gnadenpfandes" verschieden war mit den Worten: „O du starker Herr Zebaoth, rette mich nach Deinem Willen! o du gekreuzigter Herr Jesu Christe, erbarme dich mein und nimm mich in dein Reich! Nun fahr' ich hin in's Paradeis!" Auf Befehl des Rathes der Stadt mußte einer der Diakonen die Rede übernehmen; er begann mit den Worten, lieber wollte er einem Andern zwanzig Meilen zu Gefallen gegangen sein als diese Predigt halten, und wählte den Text: Es ist dem Menschen gesetzt einmal zu sterben, darnach aber das Gericht, Hebr. 9, 27. Bedeutendere Theologen sollen freilich Böhme milder beurtheilt und z. B. Joh. Gerhard, Arndts geistlicher Sohn, geäußert haben, er wollte die ganze Welt nicht nehmen und den Mann verdammen helfen. Aber kein Theolog bis auf Spener hatte den Muth, sich seiner wirklich anzunehmen oder auch nur eine unparteiische Untersuchung seiner Lehre anzustellen. Noch Oetinger sagt, indem er sich über seine Beschäftigung mit Böhme rechtfertigt: „Theo-

logen, welche sich darüber aufhalten, wollen mir verzeihen, daß sie mir einer Verzagtheit, Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit schuldig dünken. Denn gewiß, Jakob Böhme's Lehrbegriff muß mit Speners Augen, nicht mit gelehrter Galanterie oder mit gehässiger Ketzermacherei angesehen werden." 56)

Was wir an dem ältern Protestantismus tadeln, ist nach allem Bisherigen nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig in Erkenntniß (ein Anderes ist das Bekenntniß, das möglichst einfach sein soll) der christlichen Glaubenswahrheit. Darin liegt schon ausgesprochen, daß wir dem Zurückgehen auf die Glaubenssubstanz der reformatorischen Bekenntnisse nur von Herzen uns anschließen können. Aber es liegt auch dieß darin, daß es sich blos um die Glaubenssubstanz handeln kann und nicht um die theologische Zuspitzung der Lehren, worin jede Zeit ihre eigene Sprache redet, und worin sich schon im 16. Jahrhundert in steigendem Maaße wieder der scholastische Geist regte, welcher hinter uns liegt. Dieser Satz wird auch von entschiedensten Anhängern des lutherischen Bekenntnisses nicht geleugnet. Auch sie unterscheiden zwischen der „Substanz des Bekenntnisses" und der „theologischen Beweisführung, welche ja nicht für alle Zeiten bindend sein kann;" auch sie wollen eine Fortbildung des symbolischen Lehrinhalts. 57) Man darf dabei nur nicht vergessen, daß eine Fortbildung niemals blos darin bestehen kann, daß zum Alten einiges Neue hinzugefügt wird; sondern die Wahrheit ist ein organisches Ganze, das von jeder Zeit wieder neu in wissenschaftlichen Fluß gebracht werden muß. Es handelt sich nicht um einzelne Nachbesserungen, sondern um einen Neubau aus dem Vollen und Ganzen heraus, worin das früher Erarbeitete natürlich seine wesentliche Stelle findet, aber doch oft anders zu stehen kommen muß, als in der älteren, beschränkteren Auffassung.

b. Das formale Princip.

Es war eine der größten Thaten der Reformation, daß sie die heilige Schrift wieder an's Licht zog und durch Uebersetzung

allem Volk zugänglich machte. Dadurch war jeder Christenmensch in den Stand gesetzt, die göttliche Offenbarung in ihrer ganzen Fülle täglich neu mitzuerleben; und die Segensströme, welche hievon in den letzten Jahrhunderten in unzählige Seelen und Gemeinden ausgegangen sind, wird erst die Ewigkeit recht offenbaren. Die kirchlichen Dogmatiker haben auch diese nicht hoch genug anzuschlagende Errungenschaft durch ihre Lehre von der h. Schrift und deren Eigenschaften, besonders von ihrer Sufficienz und Perspicuität, trefflich begründet; ebenso ist bereits auf die hohe Wahrheit und Bedeutung der altprotestantischen Lehre von der Inspiration und dem Zeugniß des h. Geistes hingewiesen worden. Gleichwohl leidet der Schriftgebrauch und die Schriftanschauung des älteren Protestantismus an beträchtlichen Mängeln; und diese Mängel in der Durchführung des formalen Prinzips hängen natürlich mit denen, die wir in der Durchführung des materialen gefunden haben, innerlich zusammen, wie darauf schon wiederholt hingedeutet werden mußte.

1) Der Schriftgebrauch.

Faßte man das Christenthum nur von seiner religiösen und nicht ebenso von seiner geschichtlichen und metaphysischen Seite: so wird sich der gleiche Mangel in der Auffassung der Urkunde des Christenthums bemerklich machen. Die Bibel wurde als Religionsbuch d. h. als Buch religiöser Lehre und Erbauung, als Lehr- und Andachtsbuch betrachtet und gebraucht; ihr Zweck wurde, wie noch jetzt sehr gewöhnlich, darein gesetzt, daß sie uns lehre, was zur Seligkeit nothwendig sei zu glauben und zu thun; der Gesichtspunkt, unter welchem sie selbst in erster Linie betrachtet sein will, daß sie nämlich die geschichtliche Urkunde der Gründung und Fortführung des Reiches Gottes in der Welt, der göttlichen Offenbarungen in That und Wort ist, trat zurück. Mit der Anwendung der h. Schrift für den theoretischen und praktischen Gebrauch hielt die selbständige Schrifterforschung noch nicht gleichen Schritt. Gesetz und Evangelium waren die an sich trefflichen

Gesichtspunkte, unter welche das göttliche Wort gestellt wurde. Aber man faßte dieselben fast nur vom Standpunkte der Heilsordnung aus, sofern das Gesetz zur Erkenntniß der Sünde führt, das Evangelium die Vergebung zuspricht. Daß diese Prinzipien der individuellen Heilsordnung zugleich die der universellen Heilsgeschichte sind (Joh. 1, 17. Röm. 5, 12—21.), das wurde nicht in gleichem Maaße erkannt oder doch durchgeführt. So blieb der Grundgesichtspunkt für Verständniß und Würdigung der Schrift als eines zusammenhängenden Ganzen, der offenbarungs- oder reichsgeschichtliche, noch mehr oder weniger verschlossen.

„Luther hält die Zeichen und Wunder nur für Außenwerk, für die Aepfel und Nüsse, wie er sich ausdrückt, womit man Kinder an sich locke und sie zum Hören und Lernen willig mache. Er tadelt z. B. den Evangelisten Lucas, daß er im 5. Kapitel der Predigt Christi blos in der Kürze Erwähnung thue und dagegen sogleich zur ausführlichen Erzählung des wunderbaren Fischzugs übergehe, und setzt überhaupt die drei synoptischen Evangelien tief herab gegen das Evang. Johannis, weil jene vorzugsweise die Thaten, dieses dagegen die Reden Christi enthält. Und eben weil es ihm an der Einsicht in den innern, unauflöslichen Zusammenhang des Wortes mit dem Werke Gottes unter den Menschen fehlte, ist ihm auch der Blick nicht völlig erschlossen für den Gesammtinhalt der heiligen Schrift, sofern derselbe ein einiges, in lauter Thaten und Wundern Gottes durch alle Weltzeiten fortschreitendes, bis zur herrlichsten Offenbarung am jüngsten Tage sich allmälig entwickelndes, historisch-prophetisches Ganzes bildet. Es darf wohl behauptet werden, daß man sich an den dogmatischen Gesichtskreis Luthers und seiner trefflichen Mitarbeiter am Reformationswerk, die mehr oder minder von denselben Prinzipien ausgingen, viel zu lange und ängstlich gebunden glaubte und sich gewöhnte, die Bibel mehr als ein dogmatisches Spruchbuch, denn als eine historische Urkunde im höchsten Sinne des Wortes anzusehen und zu behandeln, und daß erst durch J. A. Bengel und seine Schüler vornehmlich die Geschichte des Werkes und Reiches Gottes als ein wesentlicher Bestandtheil der evangelischen Heils-

lehre wieder zu größerer Anerkennung und Geltung in der Kirche gelangt ist." [58])

Luthers Worte am Schluß seiner Vorrede zum Neuen Test. lauten: „Aus diesem allem kannst du nun recht urtheilen unter allen Büchern und Unterschied nehmen, welches die besten sind. Denn nämlich ist Johannis Evangelium und S. Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, und S. Petrus erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern. Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wunderthaten Christi beschrieben, du findest aber gar meisterlich herausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit giebt. Denn wo ich je der eines mangeln sollte, der Werke oder Predigt Christi, so wollte ich lieber der Werke denn seiner Predigt mangeln; denn die Werke hülfen mir Nichts, aber seine Worte, die geben das Leben, wie er selbst saget. Weil nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viel seiner Predigt schreibet, wiederum die andern drei Evangelisten viel seiner Werke, wenig seiner Worte beschreiben, ist Johannes Evangelium das einige zarte, rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit, weit vorzuziehen und höher zu heben. Also auch S. Paulus und Petrus Episteln weit über die drei Evangelien Matthäi, Marci und Lucä fürgehen. Summa, S. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, S. Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern, und St. Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und Alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer sehest noch hörest. Darum ist S. Jakobs Epistel eine rechte stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat."

Es war im Geiste der Reformation begründet, daß man sich hauptsächlich in die Lehrschriften der Bibel und zwar vorzüglich in die paulinischen, vor Allem in den Galater- und Römerbrief, welche die Rechtfertigung und Prädestination behandeln, vertiefte. Aber schon in dem letztgenannten Briefe selbst wurde das 8. und 11. Kapitel nicht in demselben Maaße, wie die andern, verstan-

den und angeeignet; und ebenso wenig wird man dieß von irgend einem andern Theile der Schrift sagen können, so sehr das exegetische Studium durch die Reformation belebt, so trefflich die Exegese namentlich von Calvin gehandhabt wurde, der auch noch den meisten und unbefangensten historischen Sinn zeigt. Es ist natürlich, daß man in dem großen Hause der Schrift nur diejenigen Gemächer wirklich aufschließen konnte, für welche der vorhandene Schlüssel paßte; aber Vieles mußte da für's Erste noch unaufgeschlossen bleiben. Ja noch mehr als das. Gerade Calvins absolute Prädestinationslehre ist ein Beweis, wie schwer sich die der Zeit im Ganzen noch eigene Zurückstellung des historischen Verständnisses rächte. Weil man Röm. 9. nicht gehörig in seinem Zusammenhang mit den beiden folgenden Kapiteln auffaßte, wurde, was der Apostel geschichtlich von der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden meinte, auf ewige, religiöse Verhältnisse übergetragen und dadurch jener schriftwidrige Irrthum wenn nicht erzeugt, doch verfestigt. Und nicht nur irrige Auslegung gab es auf diese Weise, sondern auch gewaltsame. Weil nämlich zu dem einmal eingenommenen dogmatischen Standpunkt manche Schriftaussagen nicht stimmten, die doch auch nicht übersehen werden konnten, so mußte man sie entweder beanstanden, wie Luther den Jakobusbrief, oder mit Gewalt zurechtlegen. In dieser Weise ging es nicht nur Calvin mit den Stellen, welche die Universalität der Gnade bezeugen, oder der Concordienformel mit dem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi Joh. 6. u. dgl., sondern der ganzen reformatorischen und altprotestantischen Theologie z. B. mit den prophetischen Theilen der h. Schrift. Der blos religiöse und der damit zusammenhängende dogmatische Standpunkt machte sich also auch der h. Schrift gegenüber geltend, so daß es noch zu keiner unbefangenen, geschichtlichen Erforschung, zu keiner völlig selbstlosen Jüngerstellung ihr gegenüber kam. Und daher konnte sie noch weit nicht in ihrem ganzen Reichthume angeeignet werden.

Wesentlich wirkte hiezu der Umstand mit, daß sich die Reformation durch lauter Kämpfe, zuerst zwischen Katholiken und Pro-

testanten, dann zwischen Lutheranern und Reformirten entwickelte. Da war eine ruhige, stille Versenkung in die Schrift noch nicht wohl möglich, sondern die Benützung derselben für die Zwecke der Streittheologie trat immer wieder in den Vordergrund. So bildete sich frühe der Hauptgebrauch der Bibel als einer Rüstkammer dogmatischer Beweisstellen. Aus der polemischen Theologie ging dann die scholastische hervor, zu deren Wesen es gehört, nicht aus frischer, biblischer Offenbarungsintuition heraus zu denken, sondern das von der Kirche Erarbeitete mit der Logik der Schule zu verarbeiten. Die h. Schrift wird daher in der altprotestantischen Zeit weit mehr als Norm denn als Quell der christlichen Erkenntniß gebraucht und bezeichnet, wofür z. B. der Anfang der Concordienformel charakteristisch ist.

Der erbauliche Schriftgebrauch ist in der Regel ähnlich atomistischer Art wie der dogmatische. Man nimmt einzelne Bibelstellen heraus, um sie oft ohne Berücksichtigung ihres ursprünglichen Zusammenhangs, auf die Bedürfnisse der Gegenwart, dort der Lehre, hier des Lebens anzuwenden. Die Loosungen der Brüdergemeinde sind das gesegnetste, aber auch für contextmäßiges Verständniß gefährlichste Beispiel solchen erbaulichen Schriftgebrauchs. Wird die Schrift in dem einen Fall wie eine Rüstkammer gebraucht, aus der man einzelne Stücke als dogmatische Beweisthümer herausnimmt, so im andern Fall gleich einer Apotheke, in welcher Gott für die kranken Menschen im Allgemeinen und für spezielle Erkrankungsfälle insbesondere einzelne Heilmittel niedergelegt hat. In beiden Fällen ist es nicht sowohl das Wort als Darstellung der Offenbarung und ihrer Geschichte, sondern es ist das in Buchstaben gefaßte Wort für sich, worauf abgestellt wird; und dieses Wort wird eben daher betrachtet nicht als ein organisches Ganze, sondern als ein Aggregat von einzelnen Sprüchen, aus denen man diejenigen herauszieht, welche für den jedesmaligen Gebrauch dienlich sind, die übrigen aber ehrfurchtsvoll auf sich beruhen läßt oder auch mit Gewalt zum eigenen Standpunkt herabbiegt.

2) Die Inspirationslehre.

Diesem Schriftgebrauch entspricht nun genau die Schriftanschauung, wie sie sich in der altprotestantischen Inspirationslehre ausdrückt. Die Schrift soll gleichsam ein Orakel sein, das als Tribunal die Fragen der Lehre, als seelsorgerischer Rathgeber die Fragen des Lebens unmittelbar durch einzelne Aussprüche entscheidet. Man bedurfte, zunächst im Streit mit dem Katholicismus, eine gegenwärtige Autorität. In diesem Sinne stellten die Protestanten der Kirche mit Papst und Concilien die Schrift entgegen, von deren göttlicher Wahrheit sie die tiefsten und lebendigsten Eindrücke empfangen hatten. Sie wurde als Wort Gottes unmittelbar an und für die Gegenwart genommen; von den geschichtlichen Umständen ihrer successiven Entstehung sah man ab. Es galt nur, sie als göttliche Autorität für die Kirche zu begründen, als Kanon und einzige Norm gegenüber allen menschlich-kirchlichen Autoritäten. So wurde, wie die geschichtliche Entwicklung, auch die menschliche Vermittlung beim Ursprung der Bibel ignorirt. Endlich galt es, nur eben die Autorität des Buches, des vorliegenden, geschriebenen Wortes zu begründen, auf das man sich berief; man sah daher, was mit dem Vorigen genau zusammenhängt, ab vom Zusammenhang der Schrift mit den lebendigen Worten und Thaten der Offenbarung, man betrachtete die Entstehung der Schrift für sich allein; sie war das Offenbarungswerk Gottes, wovon die Kirche lebt, und woneben die Offenbarungsgeschichte zurücktrat. Das Buch nahm fast die Stelle der Sache ein, von der es doch nur zu zeugen bestimmt ist. Die altprotestantische Inspirationslehre läßt sich ihrem wesentlichen Gehalte nach in dem Satz zusammenfassen: der h. Geist hat die Bibel wörtlich diktirt (singula verba a Spiritu Sancto in calamum dictata, sagt Hollaz), und die menschlichen Verfasser sind nicht Schriftsteller, sondern nur die Schreiber, ja nur die Hände, ja nur die Federn gewesen (notarii sive tabelliones Spiritus Sancti, manus Christi, calami Dei auctoris).

Dieß ist die Lehre der orthodoxen Dogmatiker, die man kennen

muß, um den Rationalismus und seine Bibelcritik nicht unbillig zu beurtheilen. Bei den Reformatoren und in den Bekenntnißschriften findet sich diese Theorie noch nicht. Im Gegentheil wissen wir, daß sich z. B. Luther sehr freie Aeußerungen über einige Theile der Schrift erlaubte. Die lutherischen Symbole gehen auf die Lehre von der Inspiration nicht näher ein; die reformirten enthalten darüber zum Theil schöne, im Wesentlichen noch jetzt mustergültige Bestimmungen. „Wir bekennen, sagt z. B. die belgische Confession (Kap. 3), daß die heiligen Männer Gottes, vom göttlichen Geiste getrieben, das Wort Gottes geredet haben; hernach befahl Gott selbst den Propheten und Aposteln, daß sie jene seine Offenbarungen schriftlich aufzeichneten; er selbst hat sogar die zwei Tafeln des Gesetzes mit seinem Finger geschrieben: dieß ist der Grund, warum wir solche Schriften heilige und göttliche Schrift nennen." Hier ist noch lebendiger Zusammenhang von Schrift und Wort, von Geschichte und schriftlicher Aufzeichnung; hier sind noch die Persönlichkeiten der Propheten und Apostel als Träger des h. Geistes gewürdigt.

Bei jener andern Ansicht aber steht der h. Geist außer und über den Menschen als ein Diktirender, und zur Abfassung der Bibel war lediglich die Schreibekunst erforderlich, so daß es dazu keiner Propheten und Apostel bedurft hätte. Der Unterschied zwischen Inspiration der historischen und didaktischen Bücher, zwischen prophetischer und apostolischer, alt- und neutestamentlicher Inspiration u. dgl. wird gar nicht angerührt. Bei den biblischen Geschichtschreibern hätte es eigentlich eines Zusammenhangs mit der Geschichte nicht bedurft, wenn ihnen der h. Geist Wort für Wort in die Feder diktirte. Die successive Entstehung der h. Schrift wird räthselhaft, wie denn der Unterschied des alten und neuen Testaments auch factisch in der altprotestantischen Anschauung nahezu verschwindet. Man kann die h. Schrift im Ganzen oder im Einzelnen betrachten, man kann in sie hineinsehen, wo man will, etwa in Luc. 1, 1—4., Joh. 19, 35., 1 Joh. 1, 1 ff. oder in die paulinischen Briefe mit ihrer persönlichen und geschichtlichen Lebensfülle, die gerade das eigenthümlich Fesselnde und Ueber-

zeugende in ihnen ist: nirgends entspricht diese Inspirationstheorie dem Bilde, das die Schrift selber uns von ihrem Wesen und ihrer Entstehung giebt, überall erweist sie sich als unlebendig und unzureichend, um den Reichthum und die Manchfaltigkeit der Bibel zu fassen.

Die wesentliche Wahrheit des Grundgedankens dieser Lehre haben wir oben dargelegt und anerkannt. Um so mehr dürfen und müssen wir nun die Mängel ihrer wissenschaftlichen Fassung in der vorliegenden Gestalt hervorheben. Es ist eine Theorie, erfunden in dem dogmatischen Interesse, der Infallibilität der katholischen Kirche eine ähnliche infallible Autorität entgegenstellen zu können. Eben damit aber ist der Protestantismus von seiner eigenen, ursprünglichen Höhe herabgestiegen und hat den katholischen Autoritätsbegriff auf seine eigene Autorität, die Bibel, übergetragen. Ganz besonders in dieser Inspirationslehre zeigt unsere Scholastik ihre Abstammung aus der Polemik. Freilich wäre es in allen Stücken am bequemsten, die göttliche Autorität, unter die wir uns beugen, ganz direkt und äußerlich ohne die Nothwendigkeit innerlicher Vermittlung vor uns zu haben; nur würde das weder dem Wesen des Protestantismus und des neuen Bundes, noch überhaupt dem des Menschen in seinem Verhältniß zu Gott entsprechen. Hätte es Gott mit der h. Schrift auf einen Kanon in diesem Sinne abgesehen gehabt, dann müßte sie auf dieselbe Weise von ihm gegeben worden sein, wie die beiden sinaitischen Gesetztafeln; und darauf kommt im Grunde auch die Inspirationstheorie der alten Dogmatiker mit ihrer einseitigen und ausschließlichen Betonung des göttlichen Ursprungs der Bibel hinaus. Es ist nicht mehr Inspiration, Eingeistung, sondern Einbuchstabung der Schrift; der Charakter der Geistigkeit, von welchem es heißt: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit, geht verloren. Dann müßte aber auch auf dieselbe Weise für die Aufbewahrung der h. Schrift gesorgt worden sein, wie für die der Gesetztafeln; die Verschiedenheit der Handschriften, der Lesarten u. s. w. ist mit einer solchen Art von Infallibilität schon nicht mehr eigentlich vereinbar. Weiter könnte dann, um von

dem innern Charakter der Schrift nur Ein Beispiel anzuführen, das Leben Jesu nicht wohl vier Darstellungen gefunden haben; sondern lediglich vom h. Geist diktirt, müßte Eine die absolut adäquate sein. So aber sollte das Lebensbild des Erlösers uns von verschiedenen Seiten gezeichnet werden, nämlich in seinem Verhältniß zu den verschiedenen Grundelementen der Reichs- oder Universalgeschichte, zu Israel, zur Heidenwelt, zu Gott und Menschheit überhaupt. Das ist nicht weniger, sondern mehr, es ist reicher und lehrreicher, als wenn wir nur Eine Darstellung erhalten hätten. Zugleich aber ist uns auf diese Weise gerade vom Höhepunkt der ganzen Offenbarung, von dem Leben und der Lehre des Herrn, eine unmittelbar erschöpfende, allein in sich selbst vollendete Darstellung nicht gegeben. Sondern wie sich der h. Geist zur Entstehung der Evangelien der Vermittlung verschiedener, für jene bestimmten Gesichtspunkte individuell (judenchristlich, paulinisch ꝛc.) gebildeter Menschen bedient hat: so bedarf es auch jetzt wieder menschlicher Vermittlung und Geistesarbeit, es bedarf einer ebenfalls vom h. Geiste geleiteten wissenschaftlichen Thätigkeit, um das volle Bild des Lebens und der Lehre Jesu zu gewinnen. Natürlich bleibt dabei die lehrhafte und erbauliche Benützung des Einzelnen unverkümmert, die Wunderwirkungen vieler Sprüche und Geschichten, wie Joh. 3, 16., sind ja nicht zu zählen; aber die Kirche und Theologie im Ganzen kann und soll doch nur aus dem Ganzen leben. Und da steht die allerhöchste Autorität keineswegs in so unmittelbarer, gleichsam äußerlich greifbarer Weise vor uns, sondern Gott treibt uns in die Arbeit und in's Gebet, wenn wir wollen zur vollen Erkenntniß seines Sohnes gelangen. Dieß gilt in dogmatischer Beziehung so gut als in historischer. Auch die Kirche und Theologie muß, so lange sie im Fleische lebt, im Schweiße des Angesichts ihr Brod essen; und das ist bekanntlich nicht blos ein Gericht, sondern für unsern jetzigen Lebenszustand auch ein großer Segen. Wäre das Höchste so leicht und einfach, das Fleisch würde nur allzubald träge und satt. Gott giebt uns die Wahrheit in seinem Wort; aber er sorgt dafür, daß wir sie uns auch immer neu erringen müssen. Darum hat er mit hoher

pädagogischer Weisheit die Bibel so eingerichtet, wie sie ist. Und eben deßwegen hat dieselbe überall, wo man sich ihrem Studium widmete, zugleich Wissenschaft und Bildung verbreitet; indem sie die höchsten geistigen Thätigkeiten des Menschen in Bewegung setzt. Dadurch daß das Geistliche zugleich geistig anregt und belebt, ist es das wahrhaft gesunde Wort.

An jener Verschiedenheit menschlicher Verfasser hängt aber freilich auch noch mehr, wie uns abermals das Beispiel der Evangelien am besten zeigen kann. Es ist merkwürdig, daß sich gerade an dieses Allerheiligste der Bibel, welches sich in seiner innern Wahrheit und Herrlichkeit immer wieder zuerst an den Gewissen der Menschen beweist, die meisten Anstöße knüpfen. An einer früheren Stelle dieser Schrift (S. 43.) wurde daran erinnert, daß in den Evangelien die für das gewöhnliche Bewußtsein anstößigen Lehren und Wunder alle auch, ja großentheils in besonderm Maaße vorkommen. Aehnlich wie mit diesen dogmatischen Anstößen, verhält sich's nun auch mit den critischen. Von den vier Evangelisten hat keiner Alles gewußt, was in den Fleischestagen Jesu geschah. Lucas erzählt selbst, wie er sich's mühsame und sorgfältige Forschung habe kosten lassen, um zu seinem Material zu gelangen (1, 1—4.). Was Paulus von der Erkenntniß und Weissagung, auch der apostolischen, sagt, daß sie Stückwerk sei (1 Cor. 13, 9.), das findet natürlich seine Anwendung nicht minder auf die Abfassung der biblischen Bücher, der historischen wie der andern. Wie wir vorhin gesehen haben, daß jeder Evangelist nach dem Gesichtspunkt, von welchem aus er die Geschichte darstellte, individuell umgrenzt war und sein sollte, so ist er also auch in Bezug auf die Kenntniß seines Stoffes beschränkt gewesen. Aus beiden Gründen konnten in seine Darstellung Ungenauigkeiten einfließen, sei es, daß er eine genauere Darstellung seinem Zwecke gemäß nicht geben wollte oder seiner Kenntniß nach nicht geben konnte. Dahin gehören im Großen die Differenzen der synoptischen und der johanneischen Darstellung, der Kindheitsgeschichte bei Matthäus und bei Lucas u. dgl. Hätten wir nur den Matthäus, so könnten wir nicht ahnen, daß zwischen Matth. 4, 11 und 12. ein langer

Zeitraum hineinfällt, von dem uns die ersten Kapitel des Johannes berichten. Lucas kann von Matth. 2. Nichts gewußt haben, sonst hätte er 2, 39. nicht schreiben können; denn zwischen die Darstellung im Tempel und die Rückkehr nach Nazareth muß der Besuch der morgenländischen Weisen und die Flucht nach Aegypten gefallen sein. Man vergleiche die mancherlei kleinen Abweichungen in der Darstellung der Thaten, wie der Reden des Herrn, z. B. Matth. 8, 5 f. mit Luc. 7, 3 ff.; Matth. 27, 44. Marc. 15, 32. mit Luc. 23, 39—43.; Matth. 26, 34. mit Marc. 14, 30.; Matth. 20, 29 f. mit Marc. 10, 46. Luc. 18, 35.; Matth. 10, 10. mit Marc. 6, 8. 9. und Anderes. Hier können wir den einen Bericht durch den andern controliren, ähnlich wie in den Büchern der Könige und der Chronik, wo sich namentlich in den Zahlangaben bedeutende Abweichungen finden. Man darf dann aber prinzipiell natürlich nicht mehr leugnen, daß sich auch, wo eine solche Controle unmöglich ist, Ungenauigkeiten in äußeren Dingen finden können.

Für den, der geistlich zu richten oder auch nur verständig zu urtheilen weiß, hat es mit diesen Vorkommnissen freilich nicht viel auf sich; es sind die in geschichtlichen und literarischen Dingen unter der Sonne natürlichen und, wenn den menschlichen Verfassern vom h. Geiste nicht Gewalt angethan, wenn das Uebernatürliche nicht unnatürlich werden sollte, unvermeidlichen Erscheinungen. Ein Beispiel aus der neuern Zeit mag dieß veranschaulichen. Schleiermacher und Steffens machten einmal als Professoren in Halle mit zwei Studenten, deren einer Karl v. Raumer war, einen Ausflug auf den Petersberg. Wir besitzen darüber von allen drei Genannten Berichte, [59]) die in Nebenumständen nicht unbedeutend von einander abweichen, wie denn z. B. Schleiermacher zwei Begleiter nennt, der später schreibende Steffens nur Einen. Hier haben wir also bei Geschichtsdarstellungen, welche nicht blos von Augenzeugen, sondern von den handelnden Personen selbst herrühren, ähnliche Differenzen, wie sie in den Evangelien und andern biblischen Büchern sich finden. Die nämlichen Erscheinungen begegnen dem Geschichtsforscher überall, wo es die Vergleichung synoptischer Berichte gilt.

Wichtiger ist, daß die h. Schrift uns selbst bedeutsame, faktische Winke giebt, wie sie solche Differenzen ansieht und angesehen wissen will. Dieß ist da der Fall, wo in einer und derselben Schrift von einem und demselben Verfasser ein Ereigniß verschieden erzählt wird. Eines der bekanntesten Beispiele hievon ist die Bekehrungs- und Berufungsgeschichte des Apostels Paulus, die in der Apostelgeschichte dreimal zu lesen steht, im 9., 22. und 26. Kapitel. An der ersten Stelle (9, 15 ff.) spricht es der Herr nur gegen Ananias aus, daß Paulus zum Apostel bestimmt sei, ohne daß es von Ananias diesem wieder mitgetheilt wird; nach der zweiten (22, 14. 15.) hat Ananias dem Paulus die Mittheilung davon sogleich gemacht; in der dritten (26, 16 ff.) wird die Berufung zum Apostolat dem erscheinenden Herrn selbst in den Mund gelegt. Dieß ist nur eine der Differenzen zwischen diesen drei Berichten; es giebt bekanntlich noch andere. Die Ausgleichung bietet sich von selbst in der mittleren Stelle dar. Natürlich war dem Schreiber der Apostelgeschichte der Unterschied dieser Darstellungen so gut bewußt, als den aufmerksamen Lesern; aber in göttlicher Sorglosigkeit läßt er die scheinbaren Widersprüche stehen und traut dem Glaubensverstande des Theophilus und seiner Nachfolger ihre Lösung getrost zu. So thut der h. Geist auch sonst, wo die Berichte von verschiedenen Verfassern herrühren. Er will uns damit lehren, daß wir uns in der Schrift überhaupt an Geist und Wesen der Sache und nicht an Einzelheiten und Aeußerlichkeiten als solche zu halten haben; er will uns gegenüber der pharisäischen Buchstäbelei auf den freien Standpunkt des Geistes, der die Geschichte bewegt, erheben. Faßt man dann von innen heraus das Einzelne in's Auge, so erkennt man meistens überdieß, warum dem Zwecke der jedesmaligen Darstellung gemäß hier diese, dort jene Seite der Sache hervorgehoben, hier summarisch, dort genauer erzählt ist, so daß sich von diesen tieferen Gesichtspunkten aus die Differenzen oft mehr als rechtfertigen.

An Geist und Wesen der Sache und nicht an Einzelheiten und Aeußerlichkeiten als solche sich zu halten, diese Regel legt uns die Bibel selbst auch in einem zweiten, nicht dem geschicht-

lichen, sondern dem Lehrgebiete angehörigen Fall nahe, wo man Schrift mit Schrift vergleichen und eine Stelle an der andern messen kann. Wir meinen die Citate des Alten Testaments im Neuen. Diese sind noch jüngst sogar von Rothe als ein Hauptbeweis gegen die Inspiration der Bibel gebraucht worden, sofern sie großentheils auf irriger Auslegung beruhen sollen.[60]) Mit Unrecht. Die neuere, organisch geschichtliche Auffassung beider Testamente (welcher freilich manche ältere Theologen nicht mehr mit voller Theilnahme zu folgen scheinen, indem sie sich um mancher allerdings vorhandener Auswüchse willen einfach ablehnend dazu verhalten) führt auf ganz andere Resultate. Die neutestamentlichen Schriftsteller bedienen sich allerdings bei ihren Citaten in Bezug auf die einzelnen Worte und Sätze oft der größten Freiheit, aber in Geist und Wesen des A. T. und seiner Aussagen zeigen sie die tiefsten und richtigsten Blicke. Inspiration befähigt nicht blos dazu, heilige Schrift zu schreiben, sondern auch, heilige Schrift zu lesen. Freilich entwickeln die Apostel nicht wissenschaftlich die Berechtigung ihrer Citate, sie schauen und zeugen; unsere Wissenschaft muß oft erst Mittelglieder dazwischen schieben, um auf die Höhe des apostolischen Verständnisses zu gelangen. Aber eine Höhe, die wahre Geisteshöhe des Verständnisses haben wir hier vor uns; unsere, freilich oft noch sehr in der Niederung sich haltende und an der Erde klebende, grammatisch-historische Auslegung muß das pneumatische Verständniß des A. T., wie es sich uns im Neuen, bei Jesu und den Aposteln, darbietet, als das Ziel betrachten, dem sie zuzustreben, zu dem sie sich zu erheben hat (1 Cor. 2, 11 ff.). Das Urbild der neutestamentlichen Citate ist in dieser Beziehung das Wort Jesu Matth. 22, 29—32. Wer von uns würde aus dem: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, einen Beweis für die Auferstehung schöpfen? Und doch gilt es nur, wie Jesus sagt, die Schrift und die — darin sich bezeugende — Kraft Gottes zu kennen. Dann traut man dem Schriftwort, auch dem alttestamentlichen, etwas zu, weil man darin Gottes Geist wehen, Gottes Rath sich offenbaren sieht. Das ist dann nicht buchstäblerisch-rabbinisirende Exegese, wie man

dem Paulus Rabbinismus oder uns Buchstabendienst vorwirft, weil wir vor dem Wort uns beugen; sondern es ist Verständniß des Wortes, welches die Einheit von Geist und Buchstaben ist, so daß der Buchstabe aus dem Geist verstanden werden muß. Diejenigen vielmehr sind die Buchstäbler, welche bei dem blos äußern Wortsinn stehen bleiben und nicht mit Jesu und den Aposteln dem Geistessinn zu lauschen verstehen, sondern diesen als unstatthaft abweisen.

Aber wenn wir so zur Vertheidigung der Schrift den Standpunkt pneumatischer Freiheit (2 Cor. 3, 15—17.) in Anspruch nehmen: so sind wir dadurch allerdings auch verpflichtet, alle gesetzliche Aengstlichkeit und pedantische Buchstäblichkeit in Bezug auf dieselbe schwinden zu lassen. Der Augenschein z. B. der angeführten Evangelienstellen zeigt, daß wir einen Kanon im Sinne absoluter Fehlerlosigkeit nicht besitzen, wie wir denn einen solchen auch nicht bedürfen. Was wir bedürfen, ist eine absolut treue Offenbarungsurkunde, und das besitzen wir in der Schrift. Der Herr selbst war bei seinem Erdenwallen so tief in die Fleischesniedrigkeit verhüllt, daß er sagen mußte: Selig ist, der sich nicht an mir ärgert. Und von seinem Lehren in Gleichnissen sagt er einmal, er verhülle die Wahrheit absichtlich vor denen draußen, auf daß sie mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen, nur der wahrheitsdurstige, lernwillige Jüngersinn solle durch die Schaale in den Kern, in's Mysterium des Gottesreichs eindringen (Matth. 11, 6. Marc. 4, 11. 12.). So ist es. Das Göttliche will und muß in dieser Welt seine Hülle, sein Skandalon haben. Wer sich daran ärgern will, der kann und soll sich ärgern. Der Glaube muß wie eine intellektuelle, so auch eine sittliche Arbeit und Errungenschaft sein, eine in Gott gethane That (Joh. 6, 27—29.). Der Wahrheitssinn bricht doch immer wieder leicht und einfach durch. Ein geistreicher Mann hat einmal gesagt, er wollte die göttliche Vollkommenheit der Schrift aus ihren menschlichen Unvollkommenheiten beweisen. Gerade die exakteste Forschung und Kritik zeigt immer mehr, daß es, auch nur menschlich betrachtet, keine glaubwürdigere

Urkunde auf Erden giebt, als die Bibel. Und die göttliche Wahrheit derselben ist für Gewissen und Verstand, wenn sie einmal geweckt sind, so überwältigend, daß man nicht nur geistlich, sondern auch geistig vollkommen davon überzeugt wird. Wir dürfen hier an die Ausführungen des ersten Theiles dieser Arbeit zurückerinnern.

Wenn wir also den von den katholischen Autoritäten entlehnten Ausdruck Infallibilität oder Unfehlbarkeit der Bibel aus mehreren Gründen nicht billigen können: so möchten wir schließlich auf denselben das anwenden, was Lange in Bezug auf die sogenannte Sufficienz der h. Schrift gesagt hat, die Bibel sei nicht blos ein hinlängliches, sondern ein überaus reichliches Zeugniß der Heilswahrheit. Ebenso sagt jener negative Ausdruck zwar in Bezug auf Einzelheiten ein wenig zu viel, aber in Bezug auf das Ganze viel zu wenig. „Wir verzichten, bemerkt Stier,[61]) auf die absolute Irrthumslosigkeit der Schrift, beziehen das aber nur auf solche für das Heil und die Heilslehre wirklich indifferente Dinge, deren Gebiet und Grenze, was man auch dagegen sage, sich sehr wohl von dem Wesentlichen unterscheiden läßt." Von einem falli oder fallere, von Irren oder Irreleiten ist bei der Schrift im Ganzen so wenig die Rede, daß sie vielmehr das einzig lautere Licht ist mitten in der Dämmerung oder Finsterniß menschlicher Gedanken, das reiche und klare Zeugniß der Wahrheit, durch welches Alle mittelbar oder unmittelbar von ihren Irrthümern herumgeholt werden müssen, welche in den Besitz der höchsten, ewigen Wahrheit gelangen wollen. Dieß ist aber die Schrift deßwegen, weil sie das treue Zeugniß ist von den Wegen, welche Gott mit der Menschheit im Allgemeinen eingeschlagen hat, um sie von ihrer Verirrung herumzuholen. Ihr ganzer reicher, concreter Geschichts- und Lehrinhalt ist es also, worauf ihre Bedeutung beruht: es ist das Ringen Gottes mit der Menschheit bis zum Siege Christi und zur Ausgießung und Wirksamkeit des h. Geistes. Daher handelt sich's um eine Jüngerstellung zur gesammten Schrift, nicht blos um das Hören auf eine Autorität, welche einzelne, dogmatische oder erbauliche Sprüche gleichsam unmittelbar vom Himmel herab redet. Sondern der Himmel hat

sich selbst immer völliger zur Erde niedergelassen, der Geist Gottes senkte sich in die Geister der Menschen mit steigender Kraft und Fülle ein. In diesen Geschichtsprozeß hinein fällt die successive Entstehung der Schrift; ihre Verfasser sind handelnde Personen in dem Drama der Offenbarungsgeschichte; sie sind von dem innersten Geiste derselben ergriffen, und so vermögen sie, als von Gott überwundene und beseelte Männer, das reine Resultat einer jeden Periode in inspirirten Schriften niederzulegen. Nach unserer Anschauung ist daher die Schrift nicht weniger Gottes Wort als nach der alten; aber der h. Geist bedient sich der heiligen Männer Gottes nicht als bloßer, mechanischer Schreibwerkzeuge, sondern als lebendiger Menschen, daß es auch hier heißt: *Θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα* (Alles göttlich und Alles menschlich). Die Schrift ist nicht minder heilige Schrift, die Verehrung vor ihr, auch als Lehr- und Erbauungsbuch, wird nicht geringer, sondern sie wird lebendiger. Der Verehrung Christi thut es auch nur etwa scheinbar Eintrag, wenn man sein menschliches Wesen, Ringen, Kämpfen, Ueberwinden bestimmt und anschaulich hervorhebt; in Wahrheit wird er dadurch erst recht unser, und wir schließen uns noch inniger und zutrauensvoller, also glaubiger ihm an, verstehen auch sein Bild, wie es uns die Evangelien zeichnen, erst recht lebendig. Ebenso ist es mit der Schrift im Ganzen und Einzelnen. Da wird Alles lebendig und sprechend, da schließt sie sich erst recht in ihrem Reichthum nach allen Seiten uns auf. Da erkennen wir sie auch je mehr und mehr als das Licht, welches die ganze Menschheits- und Weltentwicklung allein wahrhaft beleuchtet. Wir verlieren nicht, wir gewinnen reichlich. Und es ist Wahrheit in unserer Freude an der Schrift; wir brauchen nicht durch allerlei Künste ihre Vertheidigung zu führen.

Die überspannte Inspirationslehre mußte mit der Zeit die Reaktion des Wahrheitssinnes hervorrufen. Darin lag die Macht, welche die Bibelkritik über die Geister ausübte. Sie hatte die Aufgabe, von dem Banne nicht der Schrift, aber einer willkürlichen, dogmatistischen Schriftauffassung zu befreien.

Gerne führen wir über die zuletzt besprochenen Punkte noch die verwandten Aeußerungen eines schweizerischen Mitstreiters an.[62])

„Als der h. Geist in der Kirche immer spärlicher sich wirksam erzeigte, so klammerte man sich desto ängstlicher an die genaue Inspiration aller Worte der h. Schrift an; in den Lebenszeiten der Kirche hingegen, wo der Geist Gottes sich fühlbar machte in seinen lebendigen Segenswerkzeugen, den Männern Gottes, da urtheilte und verfuhr man freier in Betreff des Inhalts der h. Schrift; man anerkannte sie als Gottes Wort, aber man anerkannte auch die menschliche Form und Hülle des Wortes Gottes als unläugbar und hielt dafür, der heilige Geist im Lesen der Schrift sei eben so nöthig zur richtigen Schätzung der Schrift, als er nöthig gewesen war zum Verfassen der Schrift. Die Reformatoren waren große Verehrer der Schrift und Eiferer für ihr göttliches Ansehen, und doch urtheilten sie sehr frei und unverholen über die Mängel, Dunkelheiten und Schwierigkeiten darin, sie gaben einzelne Widersprüche und Ungenauigkeiten zu und vergaßen ob der göttlichen Wirkung nie die menschliche Mitwirkung bei der Abfassung des Wortes Gottes: so Luther, so Calvin, so Melanchthon und Beza. Erst im Jahrhundert, das der Reformation nachfolgte, entstand eine übertriebene Aengstlichkeit für die Anerkennung der völligen Tadellosigkeit der h. Schrift und ein Mißkennen der menschlichen Seiten daran. Man nahm dieselbe nicht so, wie Gott sie uns gegeben hat, sondern man stellte ein System über die Bibel fest, das mit der Wirklichkeit nicht zusammenstimmt und das muthwillig die Augen schließt gegen die von Gott zugelassenen Gebrechlichkeiten am Worte Gottes. Dieses Extrem, welches die Bibel nicht nimmt wie sie ist, sondern so, wie man sie gern hätte, — das gedenke ich nicht in Schutz zu nehmen, weil es befangen ist in einem einseitigen System, ja ich messe ihm einen Theil der Schuld derer zu, die sich als Gegner der Bibel für berechtigt halten, den strengen Bibelglauben als eine wissenschaftliche Unredlichkeit oder als blinde Geistesbeschränktheit darzustellen und zu verläumden. Das Schriftwort erlaubt und verlangt eine freie Beurtheilung und Behandlung; sofern der Blick und das Herz

offen bleibt für Gottes Antheil an der Schrift, darf und soll auch für die menschliche Form und Seite daran Herz und Auge offen bleiben.

„Diese Freiheit in der Behandlung der Schrift können wir der Schrift selbst ablernen; denn gleichwie im neuen Testamente das alte Testament behandelt wird, ebenso dürfen wir mit gutem Gewissen die beiden Testamente behandeln. Selten wird im neuen Testamente von Jesu und seinen Aposteln das alte Testament wörtlich angeführt, sondern öfter ungenau oder nach der wenig exakten griechischen Uebersetzung der 70 Dolmetscher. Auch werden die Stellen der Propheten nicht sowohl ihrer wörtlichen Fassung nach wiedergegeben, als eher ihrer tieferen Bedeutung nach; aber jederzeit ohne wörtliche Aengstlichkeit und in freier Auffassung eines Wortsinnes, den der h. Geist selbst uns lehren muß. Aehnlich verhält es sich auch mit der Anführung der Worte Christi durch die Evangelisten. Christus sprach aramäisch, aber mit Ausnahme der paar ursprünglichen Ausrufe des Herrn (Hephatah, Talitha koumi, Eli lamma sabachtani) besitzen wir seine Reden nirgends in ihrer ursprünglichen Form, sondern nur in freier Uebertragung ins Griechische; doch auch diese Uebertragungen sind nicht ängstlich genau, sondern frei gehalten und geben den Sinn der Worte des Herrn in verschiedentlicher Ausdrucksweise. Niemand kann mit diplomatischer Genauigkeit sagen, welcher Worte sich Jesus bedient hat, als er diese oder jene Rede sprach, dieses oder jenes Gleichniß vortrug; dennoch besitzen wir dem wesentlichen Sinne nach die Reden und Worte des Herrn, aber frei wiedergegeben von solchen Evangelisten, die unter der Leitung des h. Geistes standen. Wahrheit und Freiheit verbinden sich da zu einem schönen Bunde, Wahrheit im Wesentlichen, Freiheit in der Form und dem Nebensächlichen.

„Was ist nun mit den kleinen Ungenauigkeiten und Widersprüchen in den Evangelien anzufangen, und wie soll man sie vom Standpunkt des Glaubens aus beurtheilen? Meine Antwort ist ganz einfach die: Man muß diese Anstöße zugeben und stehen lassen, ohne sich dadurch irgendwie beirren zu lassen im Bibel-

glauben. Sie sind von Gott zugelassen worden, nicht um unsern Glauben zu stören, sondern um ihn zu üben und um uns daran zu erinnern, daß die Schrift nur von einer redlichen Seele richtig aufgefaßt werden kann, daß sie aber als Korrektiv ihrer allfälligen kleinen Unebenheiten und Menschlichkeiten die Salbung des h. Geistes in den Seelen der Leser bedarf und voraussetzt. Gott will uns nicht nur durch die h. Schrift leiten und unterrichten, sondern auch durch Seinen Geist und durch Seine Kirche: und darum hat Er uns Sein Wort in einer Gestalt gegeben, die nur in Verbindung mit jenen andern Führern uns genügen und in alle Wahrheit leiten kann; die Schrift allein ohne den Geist wäre kein ausreichender Führer, aber hinwiederum der Geist und seine innere Erleuchtung ohne die h. Schrift als Richtmaaß wäre ungenügend, um uns vor Abirrungen zu bewahren.. Den gläubigen Seelen schaden die Spuren der menschlichen Mitwirkung bei der Abfassung des N. T. in keiner Weise, sondern nöthigen sie nur zum Forschen und zum Vergleichen von Schrift mit Schrift; den leichtfertigen und zweifelsüchtigen Seelen hingegen gereichen jene Menschlichkeiten zu einem Gericht und Fallstrick, worin ihr ungläubiger Sinn sich fängt und festbeißt, um sich dann gegen die zahlreichen Spuren und Siegel göttlicher Wahrheit im gleichen Worte Gottes zu verblenden und zu verschließen, weil er einen bequemen Vorwand gefunden hat, hinter welchem das Herz seine Feindschaft wider Gottes Wort und Willen verbergen kann. Es gehören somit die menschlichen Gebrechlichkeiten als ein heilsamer und nothwendiger Charakterzug der h. Schrift zu den Vorzügen und Vollkommenheiten derselben; denn durch diese scheinbaren Unvollkommenheiten erreicht Gott wichtige und heilsame Zwecke bei Freund und Feind, bei den in der Einfältigkeit des Glaubens geübten Schriftverehrern und bei den in ihrer freien Entscheidung wider das Licht nicht gehemmten Bibelverächtern: beide werden dadurch ausgereift, nachdem sie gesichtet und geschieden worden sind."

Indem wir nun zum Rationalismus übergehen, sei zuvor nur noch auf das Eine aufmerksam gemacht, daß die hervorgehobenen Mängel in der Durchführung des materialen wie des formalen

Prinzips in beiden protestantischen Confessionen gleichmäßig sich finden. Was die eine Confession der andern vorzuwerfen hatte, war weniger bedeutend, als was beiden mit einander fehlte: nicht jenes, sondern dieß hat zum Hervortreten des Rationalismus mitgewirkt, der ja auch beiden Kirchen gemeinsam war. Man wird daher, ohne deßwegen der Unionsmacherei schuldig zu werden, immer wieder daran erinnern dürfen und müssen, daß die Mängel, deren Verbesserung, wie die Güter, deren Behauptung nach Rechts und nach Links es jetzt gilt, im Wesentlichen gemeinsam protestantische sind.

2. Der Rationalismus.

Wir versuchen es nun, den Rationalismus nach denselben zwei Gesichspunkten, unter denen wir den älteren Protestantismus betrachtet haben, zu charakterisiren, nach seinem materialen Prinzip, Vernunft und Natur, und nach seiner von hier aus sich ergebenden Behandlung der h. Schrift, welche als die critische zu bezeichnen ist. Indem hiebei auf der einen Seite das oben ausgesprochene Verwerfungsurtheil über den Rationalismus seine nähere Begründung finden wird, werden wir auf der andern zu zeigen suchen, worin seine Bedeutung und das von ihm vertretene Wahrheitselement liegt, um so zum geschichtlichen Verständniß unserer ganzen Frage und zur Verständigung darüber den Weg zu bahnen. Wir unterscheiden daher bei den beiden Theilen, in welche dieser Abschnitt zerfällt, die Entwicklung selbst und das Ergebniß davon.

a. Vernunft und Natur.

1) Die rationalistisch-humanistische Entwicklung auf den verschiedenen Gebieten.

Die ersten Regungen des rationalistischen Geistes, wie sie noch im Zeitalter der Reformation selbst im Arminianismus und Socinianismus hervortraten, knüpften sich an die Ueberspannungen

der evangelischen Lehre von Sünde und Gnade, welche besonders in dem Dogma von der Prädestination ihren Ausdruck fanden. So sehr diese Bewegungen, namentlich die socinianische, von einem Mangel an tieferem Verständniß des Religiösen überhaupt ausgingen, worin gerade die Hauptstärke des Protestantismus lag: so kann man in ihnen auf der andern Seite eine relativ berechtigte Reaktion des sittlichen Elementes, das in der Reformation zurückgestellt worden war, nicht verkennen. Es begann aber eben damit schon hier jene Richtung, welche in Umkehrung der wahren Ordnung das Moralische in den Vordergrund und das Religiöse in die zweite Linie stellt, während doch die Sittlichkeit nur die Frucht und Lebensäußerung der Religion sein kann, die guten Werke nur aus dem Glauben hervorgehen können.

Im Socinianismus suchte diese Richtung sich im Ganzen noch in Einstimmung mit Christenthum und Bibel zu halten. Dagegen trat in England, wo die Starrheit des Staatskirchenthums, die Uebertreibungen der Dissenters und die Sünden der Parteikämpfe den Widerwillen gegen das positive Christenthum schürten, im 17. Jahrhundert der Deismus hervor, welcher, Anfangs auch von der Absicht beseelt, ein reineres Christenthum aufzustellen und so der Religion zu dienen, doch bald die göttliche Offenbarung und ihre Urkunde vom moralistischen Standpunkt aus direkt und scharf anzugreifen begann. (Der Grundbegriff, von dem man dabei ausging, war der der sogenannten natürlichen Religion, in welcher das Christenthum zu einem allgemeinen moralischen Vernunftglauben an einen zwar persönlichen, aber unlebendigen, mit Menschen und Welt in keiner wirklichen Gemeinschaft stehenden Gott verdünnt wurde.) Darf man hierin eine im guten Sinne natürliche Geltendmachung der Religion gegen die im Protestantismus immer mehr überwuchernde Theologie, des praktisch Christlichen gegen den Orthodoxismus und den Dogmenstreit der verschiedenen Kirchenparteien nicht übersehen: so ging diese berechtigte Opposition doch weit über das Ziel hinaus, und es trat nun bereits jene Verwechselung des praktisch Christlichen mit dem blos Moralischen, natürlich Sittlichen hervor, welche zwar noch

den Namen natürliche Religion beibehielt, in Wahrheit aber von ihrem moralistischen Standpunkt aus die Religion und eben damit die Geschichte im höheren Sinne des Wortes negirte. Das Christenthum d. h. eben die natürliche Religion sollte so alt sein als die Welt; das Positive, Geschichtliche in der Religion hing sich nur als immer neue Täuschung, Priesterbetrug u. dgl. an das sich im Wesentlichen stets gleich bleibende Natürliche oder Vernünftige. Die Kreatur nach ihren beiden Theilen, die geistige wie die natürliche Welt, stand nach dieser Anschauung in selbständiger Abgeschlossenheit Gott gegenüber; darum konnte es weder wirkliche Religion noch Wunder, es konnte keine erlösende Offenbarung geben. Hier war also bereits ein Standpunkt erreicht, der dem reformatorischen diametral gegenüberstand: bei den Reformatoren war Gott Alles und die Kreatur wie Nichts, bei den Deisten die Kreatur Alles und Gott wie Nichts.

Die besseren Nachfolger dieser Richtung finden wir im deutschen Rationalismus (dieß Wort jetzt im engeren Sinne genommen) mit seiner ehrlichen, aber geistesmatten Moralisirung des Christenthums; die giftigeren in Frankreich, wo die Freigeister einen jesuitischen Katholicismus sich gegenüber hatten, und in dessen antichristlicher Literatur der moralische Standpunkt sehr häufig in den unmoralischen umschlägt. —

Wenn sich diese Bewegungen im Ganzen innerhalb des religiösen und theologischen Gebietes hielten: so hatte dagegen schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Philosophie durch Cartesius und Baco von Verulam einen neuen Lauf begonnen. Der Letztere stimmte mit den Reformatoren in der Geltendmachung der Erfahrung überein; aber während sie die übersinnliche Glaubenserfahrung zum Prinzip erhoben hatten, wies er vor Allem auf die sinnliche Erfahrung und die Naturkunde hin, und trug so in seinem Theile dazu bei, den Blick von den übersinnlichen Dingen abzulenken. Die von dem religiösen Aufschwung der Reformation zurückgestellte Sinnenwelt machte in ihm ihre Rechte wieder geltend. Cartesius dagegen stieg in die innere Tiefe des Menschengeistes hinab, um, an allem Gegebenen zweifelnd, hier Probier-

stein und Quelle der Wahrheit zu finden. Die Subjektivität, welche die Reformation in Bewegung gesetzt, aber als Glauben in Gottes Wort gebunden hatte, erhob sich in diesem von Jesuiten erzogenen Katholiken, freilich noch wie träumerisch, gegen alle, auch die göttliche Objektivität. Cartesius wußte selbst nicht, welch ein gewaltigs Prinzip er mit seinem Cogito ergo sum in die Welt warf. Es war die Selbstherrlichkeit des menschlichen Denkens, das sich schließlich im Hegel'schen System als das Sein selbst, als die göttliche Quelle und Fülle alles Seins erfassen zu können glaubte. Dem vorhin gezeichneten einseitigen Moralismus' trat hier ein in Prinzip und Consequenz nicht minder irreligiöser Intellektualismus zur Seite. Wohin das führen werde, konnte schon Spinoza zeigen: zu einem Pantheismus, welcher, indem er das Endliche immer wieder in der unendlichen Weltsubstanz verschwinden läßt, doch zuletzt nichts Anderes übrig behält als die beiden großen Gebiete des endlichen Seins, Denken und Ausdehnung, Natur und Geist. Denn der Natur konnte sich ja das Denken freilich nicht so leicht entledigen wie des unsichtbaren Gottes. Selbstverständlich aber ist, daß von diesem Standpunkt aus die biblische Offenbarungs- und Wunderwelt nur bestritten werden konnte, wie dieß bereits durch Spinoza selbst in seinem tractatus theologico-politicus geschah.

Mit den beiden Begriffen Natur und Geist wurde daher im Wesentlichen von nun an gerechnet. Nachdem das System des großen Leibnitz, dessen deutscher Geist vom idealistischen Standpunkt aus noch einmal alle Mächte des Daseins zu umspannen und zusammenzuhalten suchte, in eine aufklärerische Popularphilosophie verlaufen war, versenkte sich der nicht minder geistesgewaltige Kant sammt seinem Nachfolger Fichte wieder in den Menschengeist, die Vernunft, das Ich, um den Moralismus oder moralistischen Rationalismus neu und tiefer zu begründen. Bei allem rühmenswerthen sittlichen Ernste war hier doch so wenig Verständniß des religiösen und geschichtlichen Wesens der Menschen, daß diese Männer den Versuch machen konnten, die Religion auf „die Grenzen der bloßen Vernunft" einzuschränken und von hier

aus eine „Kritik aller Offenbarung“ zu unternehmen. In den kräftigen, hohen Ideen des kategorischen Imperativs und der Freiheit feierte im Wesentlichen nur die moralische Selbstherrlichkeit und Selbstgenugsamkeit des creatürlichen Geistes, das gerade Gegentheil des reformatorischen Glaubensprinzips, ihren Triumph. So war es consequent, wenn Fichte die Wahrheiten von Gott und Unsterblichkeit, welche Kant schließlich als Postulate der praktischen Vernunft wieder eingeführt hatte, fallen ließ und das Ich einsam, ohne Gott und freilich auch ohne Welt, hinstellte.

Diese Stellung war aber unhaltbar und unerträglich. Schelling eroberte dem Geiste die Natur wieder, indem er sie selbst als geistartig, als werdenden und auf den verschiedenen Stufen des Werdens gleichsam erstarrten Geist faßte. Diese Grundgedanken weiter verfolgend bildete Hegel ein umfassendes System der Natur- und Geistesphilosophie aus, das durch seine Reichhaltigkeit und Gedankenenergie imponirte, indem es auch den Staat, die Kunst, die Religion und die welthistorische Entwicklung in allen diesen Gebieten, sowie namentlich in der Philosophie selbst, den Kategorien seines logischen Pantheismus zu unterwerfen suchte. Der Geist als logischer war das Prius von Allem, die Logik war zur Theologie und Weltprinzipienlehre, zur Metaphysik geworden; in dieser Identität von Logik und Metaphysik, von Denken und Sein vollzog das cartesianische Cogito ergo sum seine letzte Consequenz. Doch noch nicht die allerletzte. Schelling und Hegel hatten die Natur geistig gefaßt; es blieb noch übrig, den Geist natürlich zu fassen. Und das mußte geschehen. Denn der Geist hatte seinen innern Grund in Gott, den wahren Halt seiner Selbständigkeit gegen die Natur verloren. Hegel hatte den göttlichen Geist nur im menschlichen zum concreten Dasein kommen lassen, den letzteren aber an die Natur gebunden, sofern er ihn in seiner persönlichen Existenz mit dem Leibe aufhören ließ. So war die Natur doch in letzter Instanz die Macht über den Geist. Der Mensch war ein bloßes „Exemplar“ der Gattung. War die Theologie Anthropologie geworden, so mußte die Anthropologie zur Zoologie herabsinken. Der Idealismus mußte in Materialismus umschlagen.

So hat freilich diese ganze Entwicklung ihr Gericht schon an sich selber vollziehen müssen; die späteren Systeme haben je an den früheren und das letzte Resultat, das uns jetzt in dem Strauß'schen Pantheismus und dem Feuerbach'schen Atheismus vorliegt, hat am Prinzip selbst Kritik geübt. Aber auf der andern Seite dürfen wir uns auch die hier zu Tage geförderten Wahrheitselemente und die Freude und den Ernst des Schaffens, der in dieser philosophischen Arbeit lag, nicht verbergen. Insbesondere ist bemerkenswerth, daß von den vier Denkerpaaren, Cartesius und Spinoza, Leibnitz und Wolf, Kant und Fichte, Schelling und Hegel, je die ersten, Bahn brechenden Männer reicher an positivem Wahrheitsgehalt waren, während die in zweiter Linie stehenden mehr dem einseitig intellektualistischen, subjektivistischen, pantheistischen Zuge der Zeit anheimfielen und dadurch in Opposition zur göttlichen Offenbarung geriethen, selbst wenn sie derselben, wie Wolf und Hegel, ursprünglich zur Stütze dienen wollten. Im Allgemeinen aber sind nun einmal Natur und Menschengeist große Wirklichkeiten, und wir haben bemerkt, wie dieselben vom älteren Protestantismus zwar natürlich nicht geleugnet, aber doch im Ganzen unberücksichtigt gelassen wurden. Was die Reformation am Menschen berücksichtigte, sein Verhältniß zu Gott, wie es in Sünde und Gnade sich bewegt, das liegt freilich in einer höheren Ordnung der Dinge, das ist das Höchste, wozu sich die moderne Philosophie im Grunde gar nicht erhoben hat. Die Sünde setzt ja die Freiheit und das Selbstbewußtsein voraus. Wenn nun aber der ältere Protestantismus diese Begriffe, die noch in's Kapitel von der Schöpfung gehören, nicht gehörig entwickelte, wer will es der Forschung wehren, daß sie auch einmal das Wunder des Ich, der Erkenntniß, der Freiheit, des moralischen Gesetzes für sich allein in's Auge fasse? Es herrscht ja auch auf dem geistigen Gebiete eine immer weiter gehende Theilung der Arbeit, und wir sehen gerade bei einem solchen geschichtlichen Ueberblick, wie klein doch der Horizont ist, den auch die größten Geister umspannen. Aber freilich wird dann die Philosophie, sowie nun einmal der gefallene Menschengeist sein kleines

Theil für das Ganze zu nehmen gewöhnt ist, in Gefahr stehen, diese Vorbegriffe für die Sache selbst zu halten und darüber das Höhere und Tiefere zu vergessen. Dieser Gefahr ist die neuere Philosophie unterlegen. Sie hat von ihrem niedrigeren Standpunkt aus des Höheren mächtig zu sein, ja diesen in sich absorbiren zu können geglaubt. Daran ist aber nur sie selbst, nicht die göttliche Offenbarung zu Grunde gegangen. Waren doch auch Natur und Menschengeist bei Weitem nicht in ihrem wahren Wesen erfaßt, sonst hätten sie nicht dem ächten Begriffe Gottes und seiner Offenbarungen widerstreiten können. So hat die neuere Weltweisheit einen Hauptbeitrag zur Entwicklung der modernen Weltlichkeit geliefert, die in ihrer bloßen Freude an der Welt doch im letzten Grunde ungeistlich, widerchristlich ist. Auf der andern Seite hat sie aber auch der christlichen Wissenschaft reiche Anregungen gegeben und neue, große Aufgaben gestellt, die wir hier andeutungsweise in das Eine Wort zusammenfassen können, der Philosophie gegenüber sei die Dogmatik zur Theosophie zu erweitern. —

Geistesleben und Naturkunde entwickelten sich nun in dem aufgezeigten Sinne der Weltlichkeit. Der Weltweisheit trat die Weltbildung zur Seite in Literatur, Kunst, Geschichte ꝛc. Wenn unsere geistlichen Dichter die Erde ein Jammerthal genannt und gesungen hatten: Mach mir nur zuckersüß den Himmel und gallenbitter diese Welt, wenn sich insbesondere der Pietismus engherzig gegen das natürliche Leben abschloß: so kann man den Rückschlag hiegegen in der neu erwachenden Nationalliteratur begreifen. Die Welt ist ja auch und vor Allem Schöpfung Gottes; die Freude daran hat ihre Wahrheit und Schönheit, auch wenn sie nicht unmittelbar religiös ist. Der Frühling, die Liebe, das Vaterland begeistern jedes Herz. Das innere Wogen der menschlichen Empfindungswelt, das gewaltige Ringen des Geistes mit sich selbst und den Räthseln des Daseins, den wunderbaren Zauber der Natur und den tragischen Ernst der Geschichte, das Leben mit seinen tausendfach spielenden Farben, mit seiner Lust und Qual haben unsere Dichter uns in den reichsten und schönsten Formen

vor Augen gestellt. Sie haben uns in ihren besten Erzeugnissen das Ideal schöner, edler Menschlichkeit gezeichnet, ein berechtigtes, aber freilich nur auf göttlichem Wege zu erreichendes Ideal. Und das ist nun leider! auch hier Thatsache: diesen göttlichen Weg, den wahrhaft königlichen, hat man nicht betreten. Unsere Literatur ist in ihren Koryphäen meist von dem Höchsten, dem Christlichen abgewandt. An die Stelle der Wiedergeburt trat als Lebenszweck die Bildung. Nicht durch Erneuerung und Umbildung von oben her, sondern durch Ausbildung des natürlichen Menschenwesens und seiner Gaben glaubte man die Humanität erreichen zu können.

Dazu wirkte namentlich auch das Verhältniß der neuen Classiker zu den alten mit, welche, musterhaft in der Form, viel zu sehr auch Muster in der Sache wurden. Das classische Alterthum, das man bisher zu einseitig nur von sprachlicher Seite, als Hilfsmittel biblischer Philologie aufgefaßt hatte, that vor den erstaunten Blicken, wie zu einer neuen Renaissance, seine Kunstschätze, seine Realien auf, und diese Realien nahm man nur zu sehr als Realitäten, indem man das antike Leben idealisirte und Kunst und Wirklichkeit verwechselte. Das Christliche trat gegen das Classische in Hintergrund; an die Stelle des schon zuvor nicht gehörig erkannten Israel traten in der alten Welt die Hellenen mit ihrem froh leuchtenden Lebensglanz, welche man im besten Falle ungeschichtlich genug zu Vertretern einer Humanität machte, wie sie erst durch das Evangelium in die Welt eingeführt worden ist. An das Elend des Heidenthums dachte man nicht. Hegel konnte die alttestamentliche Religion unter die griechische und römische stellen, Göthe die Braut von Corinth, selbst Schiller die Götter Griechenlands schreiben. Nur die heidnische Geschichte schien wirkliche Geschichte, in ihr schienen die Gesetze alles historischen Lebens und Geschehens zu liegen. Gegen die übrige Menschheit kam im Alterthum das Gottesvolk, gegen die breite Weltlichkeit in der neuen Zeit die Kirche nicht in Betracht, das finstere Mittelalter wurde ignorirt. Es erschien wirklich so, als stehe die alt- und neutestamentliche Gottesgemeinde mit ihrem Anspruch eines höheren, übernatürlichen Lebens als eine unberechtigte Ausnahme da, deren

Beseitigung Pflicht sei. Während den Einen diese Wunderwelt für das Erkennen eine willkürliche Durchbrechung der die ganze Natur und Geschichte tragenden Gesetze, eine im Aufruhr gegen die sonst allenthalben herrschende Vernunft befindliche Provinz war, sahen die Andern für das Leben im Kreuze Christi und in der zürnenden Strenge Jehovas düstere Kopfhängerei mitten in der freudeathmenden Welt. Dem Lichte der neueren, aufgeklärten Zeiten, sowohl der Heiterkeit des Lebens als der Klarheit des Erkennens gegenüber ist die göttliche Offenbarung Finsterniß, Obscurantismus. Angesichts der festen, klaren Wirklichkeit dieser Welt erscheint dem modernen Heidenthum alles Jenseitige als nebelhaft, unklar, verworren, schwärmerisch und wo möglich sektirerisch. Mysticismus und Pietismus wurde und wird das Christenthum selbst genannt.

Andere, die es noch besser mit dem Christenthum zu meinen glauben, erklären — und das ist eine jetzt häufig gehörte Rede —, man müsse den Begriff desselben so weit fassen, daß auch ein Lessing, Göthe, Humboldt u. s. w. darin Platz haben; ja Viele sagen, sie möchten nicht in einen Himmel, wo diese Männer fehlen würden. Solche Rede zeugt nicht nur von einem gänzlichen Verfall des geistlichen Urtheils über das Christenthum, sondern auch von einer großen Unklarheit des natürlichen Urtheils über Kunst und Wissenschaft. Es ist ja bekannt, daß gerade diese beiden Gebiete von den Personen ihrer Träger verhältnißmäßig sehr unabhängig sind. Es kann Einer ein großer Künstler, ein ausgezeichneter Mann der Wissenschaft sein, und darum doch als Mensch sehr tief stehen. Das Werk lobt hier nicht nothwendig den Meister. Ein Göthe oder Humboldt würden wohl, so wie ihr Charakter geschichtlich bekannt ist, die Huldigungen solcher Verehrer sehr gerne einen Augenblick hinnehmen; bald aber würden sie sie durchschnittlich zu unbedeutend und langweilig finden, um sie einer längern oder gar ewigen Gemeinschaft zu würdigen. Denn selbstverläugnende, hingebende Liebe, was die Seele des Christenthums ausmacht, ist es nicht eben, was wir bei diesen Geistesheroen finden. Hätte unser Herr nach dem Humboldt'schen Grund-

satz handeln wollen, daß man nur denen Wahrheit schuldig sei, welche man tief achte: wo wäre die Predigt des Evangeliums und die Erlösung der Sünderwelt geblieben? Diese modernen Apostel stehen in einem andern Prinzip als Jesus und die seinen, wie sie es ja auch selbst bekennen. Man muß sie nicht zu etwas machen wollen, was sie selber nicht zu sein begehren. Im Ganzen aber ist jene Rede nichts Anderes als eine neue Form, das Christenthum auf das Niveau der heutigen Bildungs- und Humanitätsideale herabzuziehen.

Unsere Aufgabe in diesen Beziehungen aber wird sein, die Divinität des alten Christenthums als die allein wahre Kraft der Humanität darzuthun und zu entfalten. Der Gottessohn ist auch der Menschensohn, der vollkommene Mensch. Nur aus göttlicher Wurzel kann, aus dieser soll aber auch wirklich das ächt und rein Menschliche erblühen, freilich nicht, ohne daß zuvor das unrein Menschliche in den Tod gelegt wird. —

Die Naturwissenschaft ist in neuerer Zeit öfters als eine Hauptwaffe gegen das Christenthum gebraucht worden. Schon in der Reformationszeit selbst erweiterte sich die Kenntniß der Erde und des Himmels in großartiger Weise. Das Zusammentreffen der Entdeckung Amerika's und des kopernikanischen Systems mit der Erneuerung der Kirche gehört zu den großen weltgeschichtlichen Fügungen der göttlichen Vorsehung. Zwar sind nun gerade die Väter der neueren Anschauung des Weltgebäudes, Kopernikus, Kepler, Newton, fromme, evangelische Christen gewesen; aber als im 18. Jahrhundert der Weltgeist herrschend wurde, konnte oberflächlichen Denkern der kopernikanische Himmel mit dem christlichen unvereinbar erscheinen, und auch ernstere konnten daran Anstoß nehmen, daß ein kleiner, mittlerer Planet eines kleinen Sonnensystems die Stätte der Menschwerdung Gottes sein sollte.

Im Verlaufe der letzten Jahrhunderte machten dann Physik und Chemie, Anatomie und Physiologie und überhaupt Alles, was man jetzt exakte Naturforschung nennt, erstaunliche Fortschritte. Je mehr man hiebei der Gesetzmäßigkeit der einzelnen Naturvorgänge auf die Spur kam, desto mehr gewöhnte man sich,

auch das Naturganze als eine gesetzmäßig wirkende Maschine in der Weise zu betrachten, daß dabei für das Wunder kein Raum offen blieb. Es wird unten gezeigt werden, daß diese Anschauung von der Natur eine unwahre und daß das Wunder keine Durchbrechung der Naturgesetze ist; aber in weiten Kreisen wurde das Vorurtheil herrschend, Wunderglaube und exakte Naturforschung seien unvereinbar.

Vorzüglich kommt sodann noch die praktische Verwerthung der Resultate der neueren Naturwissenschaft in Betracht. Die Entdeckung Amerika's und des Seewegs nach Ostindien hatte dem Handel und Weltverkehr einen nie dagewesenen, im Laufe der Jahrhunderte sich immer steigernden Aufschwung gegeben und dadurch tiefgreifende Veränderungen im bürgerlichen Leben, in den Sitten und Anschauungen der gebildeten Welt hervorgebracht. Diese Entwicklung wurde nun durch die neueren, naturwissenschaftlichen Entdeckungen und die sich daran schließenden Erfindungen unglaublich gesteigert, Maschinen aller Art, Dampfschiffe, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen begannen sich über die Erde zu verbreiten; zum Handel gesellte sich die Industrie als eine immer bedeutendere Macht. So bildete sich die Idee einer Naturbeherrschung durch Naturwissenschaft. Diese erschien wie die moderne Wunderthäterin und Weltbeglückerin. Der erfinderische Menschengeist gewann immer neuen Ruhm und Preis. Die bis zur Abgötterei gehende Verehrung, welche man Alexander von Humboldt und seinem großartigen, die neuere Naturwissenschaft zusammenfassenden Werke, das die überaus charakteristische Ueberschrift Kosmos an der Stirne trägt, in allen Erdtheilen gezollt hat, ist der Ausdruck dieser Seite moderner Weltlichkeit. Die schillernde Idee des Fortschritts, welche die Geister unserer meisten Zeitgenossen beherrscht, knüpft sich besonders an diese Entwicklung: es winkt das Zeitalter des Wohlstandes für Alle, woran sich dann von selbst, wie man meint, die Bildung und die Freiheit schließt; wohl mehr ein baumwollenes als ein goldenes Zeitalter. Aber allerdings liegen ja in diesen Vervollkommnungen des äußern Lebensbetriebs große und an sich erfreuliche Fortschritte. Nur

sind unsere Zeitgenossen davon so geblendet, daß man hiedurch den Sinn für den innern Gottesgrund des Lebens noch mehr verliert und nicht bedenkt, daß bei religiös-sittlichem Zerfall der äußere Fortschritt weit mehr Gefahren und Nachtheile als wahren Gewinn mit sich führt. Unserem jetzigen Geschlecht gilt das Wort: Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nehme doch Schaden an seiner Seele? Es ist unverkennbar und eigentlich auch allgemein zugestanden, daß wir immer tiefer in den Dienst und Bann der Sichtbarkeit, der materiellen Interessen verstrickt werden. Viele erschreckende Beispiele zeigen, wie durch den Mammonsdienst bei Hoch und Nieder nicht nur der religiöse, sondern auch der moralische Sinn und Halt verloren geht. Der neuere, naturwissenschaftliche Materialismus war nur die consequente Ausprägung dieser ganzen Richtung. Er lebt, wenn auch nicht überall mit voller Bewußtheit, in Millionen. Das Gute hat übrigens diese Erscheinung gehabt, daß man wenigstens theoretisch einzusehen begann, die Naturwissenschaft überschreite ihre Grenzen, wenn sie das höhere und höchste Geistesleben anzutasten wage. Auch hier liegen aber für die Kirche große, wissenschaftliche und praktische Aufgaben. Sie soll nach den Gaben des Geistes aus der Höhe ringen; denn dieser Geist allein kann mit seinem Licht und seiner Kraft den Naturbann in Wissenschaft und Leben überwinden; der Menschengeist thut's nicht. —

Endlich müssen wir auch noch einen Blick auf das politische und sociale Leben werfen. Schon vor der Reformation hatten sich die Staaten und Nationalitäten von der Kirche zu emanzipiren begonnen. Diese Richtung war selbst einer der secundären, zur Reformation mitwirkenden Faktoren. Andererseits empfing sie durch die letztere eine bedeutende Unterstützung, indem die evangelische Kirche nicht nur die weltliche Obrigkeit als eine selbständige, göttliche Ordnung anerkannte, sondern auch sich selbst in den Staat hineinbaute. Auch die katholischen Staaten erhielten durch die Schwächung der Macht des Papstes freiere Hand. In protestantischen Landen übte Anfangs, so lange der Glaube noch eine substanzielle Macht im Völkerleben war, die Kirche einen bedeu-

tenden Einfluß im Staate aus. Als aber im Laufe des 17. Jahrhunderts und besonders seit dem dreißigjährigen Kriege die weltlichen Interessen der Macht, des Handels u. s. w. in den Vordergrund traten, entwickelte sich auch die Selbständigkeit, ja die Allmacht des Staates immer mehr. Sie fand ihren weltgeschichtlichen Ausdruck in der absoluten Monarchie. Diese hatte aber zwei Formen, die französisch-katholische und die deutsch-protestantische, um von der russisch-griechischen Peters des Großen hier nicht weiter zu reden. Die deutsche Form, wie sie von Friedrich dem Großen ausgeprägt wurde, bestand in der aufgeklärten Sorge für die Wohlfahrt und den Fortschritt des Volkes. In Frankreich dagegen wurde das l'état c'est moi in rein egoistischem Sinne von den Königen gehandhabt, und wenn der Egoismus unter Ludwig XIV. noch mit Würde und Glanz auftrat, so sank er dagegen unter dem XV. zu schaamlos lüderlicher Genußsucht des Hofes herab. Da kam das Gericht. Hat Deutschland vorzugsweise das Ideal der Bildung und England das des Wohlstandes verfolgt, so Frankreich das der Freiheit. Der moderne Gedanke der Autonomie des Menschengeistes wurde hier politisch gefaßt, und daraus entwickelte sich die Lehre von der Volkssouveränetät, in welcher das Volk dem Könige sein l'état c'est moi aus dem Munde nahm. Aus dieser Lehre ging die Revolution hervor, welche in den folgenden Jahrzehenden, durch Sünden von oben und unten großgezogen, die Runde durch Europa machte und macht. Von dem Leben des Staats auf das der Gesellschaft übergetragen und mit dem vorhin besprochenen industriellen Geiste in Verbindung gebracht, erzeugt diese Richtung, wornach die Menschen sich selbst für Schöpfer einer neuen Weltgestalt halten, die Theorieen des Socialismus und Communismus. Dieser politisch-sociale Autonomismus, der in unserer Zeit, wenn auch nicht immer in den extremsten Formen und oft in unklarer und halb unbewußter Weise, weithin herrschende Denkungsart geworden ist, hat zu seiner Grundlage die Negation der Offenbarung, sowohl der vergangenen, indem er auf menschlicher Eigenmacht und Zerreißung der göttlichen Bande beruht, als auch der zukünftigen, sofern er durch

fleischlichen Arm in letzter Instanz einen Zustand von Menschenwohl und Völkerglück herbeiführen zu können meint, welcher erst eintreten soll, wenn der Herr wiederkommen und die Reiche der Welt seinem Friedensscepter unterthan machen wird. Allein zerstören kann wohl die selbstherrliche Creatur, aber nicht schaffen. Die Welt hat in sich selbst keinen Halt. Ist das Völkerleben einmal von seinem göttlichen Lebensgrunde losgerissen, so kann es nicht anders sein, als daß die Entwicklung desselben in beharrlichen Schwankungen, in immer stärkeren Stößen und Stürmen vor sich geht, welche endlich die Auflösung des Ganzen herbeiführen müssen, wenn nicht eine innere Erneuerung erfolgt.

2) Ergebniß.

Ueberblicken wir die ganze Entwicklung der letzten zwei Jahrhunderte, so weit deren Betrachtung hieher gehört: so stellt sich uns auf allen Gebieten eine riesenhafte, bewundernswerthe Geistesarbeit dar. Eine Menge alter, steifer, unbrauchbar gewordener Formen des Lebens und Wissens werden zerbrochen, Natur- und Vernunftgemäßes soll überall an die Stelle treten. Was die Menschheit je von Wissenschaft und Kunst besessen, wird frisch in Angriff genommen und fast durchaus selbständig entwickelt. Neue Wissenschaften entstehen in großer Zahl. Die Geschichte wird mit einer Vielseitigkeit und Gründlichkeit durchsucht wie nie zuvor. Die Naturforschung überragt an Umfang und praktischer Bedeutung die aller früheren Jahrhunderte. Die idealen Bestrebungen der Philosophie und Poesie blühen. Das menschliche Wesen wird nach seiner intellektuellen und ästhetischen, nach seiner moralischen und politischen Seite sowohl in Bewegung gesetzt als erforscht. Nur das höchste Gut des Menschen tritt zurück. Die Religion, welche im 16. und 17. Jahrhundert die herrschende Macht gewesen war, scheint im 18. und 19. oft fast von der Erde verschwunden. Und wenn man auf der einen Seite hoffnungsvolle Spuren eines keimenden Frühlings zu sehen meint, wird man auf der andern immer wieder an Hegels Wort erinnert, die Eule der Minerva

beginne am Abend ihren Flug. Auch in Griechenland und Rom war die Blüthe der Poesie und Philosophie, der Wissenschaft und Kunst mit dem Anbrechen des Abends, mit der Zersetzung der Volkssubstanz, der alten Kraft, Einfachheit und Frömmigkeit gleichzeitig. Es folgte das alexandrinische Zeitalter und die Kaiserzeit, und wie Vieles in unsern Tagen erinnert an diese Perioden!

Es ist eine reiche Welt, diese moderne, und wie einst Aegypten mit seinen Schätzen dem ausziehenden Israel dienen mußte, so müssen auch diese modernen Reichthümer des Wissens und Könnens dem Reiche Gottes die manchfaltigsten Dienste leisten. Die Fortschritte im äußern Culturleben helfen mit zur Verbreitung des Evangeliums bis an die Enden der Erde, und die Erfindung der neuen Verkehrsmittel trifft auf ähnliche providentielle Weise mit dem allgemeinern Erwachen des evangelischen Missionseifers zusammen, wie die Erfindung der Buchdruckerkunst mit der Reformation. Die Fortschritte der Wissenschaften sind auch für die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung und ihrer Urkunde von vielseitigem Gewinn, indem nicht nur eine Fülle von sprachlichen, archäologischen u. dgl. Hilfsmitteln herbeigeschafft, sondern auch, was für das Verständniß der Schrift noch wichtiger ist, der historische, poetische, philosophische Sinn geweckt und von den Fesseln eines beschränkten Dogmatismus befreit wurde. Und außerdem sind ja Natur und Geschichte selbst auch Stätten göttlicher Offenbarung und können in letzter Instanz, je genauer sie durchforscht werden, nur zur Förderung der Erkenntniß Gottes dienen. Aber zunächst ist die moderne Ideenwelt allerdings eine Welt ohne Gott. Auf allen Gebieten, in Theologie und Philosophie, in Literatur und Bildung, in reiner und angewandter Naturwissenschaft, im politischen und socialen Leben hat sich das autonomische und kosmische Prinzip, die Selbstherrlichkeit des Menschengeistes und eine ungöttliche Weltlichkeit, dem evangelischen Glaubensprinzip gegenübergestellt. Die Gegensätze sind wirklich rein herausgearbeitet; denn der Glaube ist die Eingründung des Menschen in Gott theils gegenüber der menschlichen Selbstgerechtigkeit und Eigenmacht, theils gegenüber der Weltlichkeit und dem Sehen

auf das Sichtbare (Röm. 3 f. Hebr. 11.). Hier liegt der Beitrag, den der Rationalismus zur Entwicklung des Antichristenthums geliefert hat.

Da gilt es also sorgfältige Prüfung und Scheidung dessen, was in dem geistigen Streben der Neuzeit berechtigt und unberechtigt ist. Wir haben in dieser Beziehung gegenüber dem Rationalismus eine ähnliche Aufgabe, wie die Reformation gegenüber dem Humanismus. Die Lösung derselben erfordert schwere und lange Geistesarbeit, zu welcher auf allen Gebieten erst Anfänge gemacht sind. Auf dem Gebiete, welches uns beschäftigt, dem theologischen, ist das moderne Prinzip die Vernunft gegenüber der Offenbarung, das Wissen gegenüber dem Glauben. Hier eben gilt es nun Scheidung des Wahren und des Irrigen. Es sind nämlich in dem, was man als Vernunft der Offenbarung gegenüberzustellen pflegt, zwei sehr verschiedene Elemente auf ungehörige, verwirrende Weise mit einander verbunden und vereinerleit, das rationelle und das rationalistische. Einerseits versteht man unter Vernunft den Menschengeist in seinem immer gleichen Wesen, seiner intellektuellen und sittlichen Ausrüstung, andererseits faßt man sie als selbstherrliches, göttliches Wesen, so daß sie alles Uebermenschliche ausschließt und Bezeichnung der den Supranaturalismus jeder Art verwerfenden Weltanschauung der beiden letzten Jahrhunderte wird. Der Schein von Wahrheit und Wissenschaftlichkeit, welchen die moderne Bekämpfung des Christenthums um sich verbreitet hat, beruht darauf, daß man den zweiten Begriff in den ersten hineinschob, so daß diese bestimmte, in ihren Prinzipien verkehrte Weltanschauung mit dem Wesen des Menschen selbst gegeben schien. Weil der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, schien er ein Rationalist sein zu müssen. Diese Illusion wird jetzt immer mehr zerstreut. Die Offenbarung hat sich nicht mit Einem, sondern mit zwei Elementen auseinanderzusetzen, mit dem menschlichen Wesen und mit der modernen, widerchristlichen Weltanschauung. Letztere ist zu bekämpfen. Was aber das Wesen des Menschen betrifft, so haben wir hier gegebene Thatsachen vor uns, denen die Offenbarung nicht widerstreiten darf, wenn

sie Wahrheit sein soll, nämlich die Thatsachen unserer intellektuellen, moralischen und religiösen Begabung, die Thatsachen der Vernunft und des Gewissens, kurz die ganze geistige Ausstattung des Menschen als einerseits sündhafter, andererseits persönlicher und immer noch relativ gottebenbildlicher Kreatur. Diese Thatsachen muß das Christenthum für sich haben, an sie muß es sich anschließen; ja man wird zeigen müssen, daß das Wesen des Menschen die göttliche Offenbarung bedarf, fordert, weissagt, daß es ohne das Christenthum sich selbst, seine eigene Idee und Bestimmung nicht erreichen kann, daß erst der Christ der wahre Mensch ist. Man wird zeigen müssen, daß die menschliche Bedürftigkeit und die göttliche Lebensmittheilung einander decken und entsprechen, daß sie ebenso für einander sind, wie etwa die Erde und die Sonne, die weibliche Natur und die männliche; vergleicht doch die Schrift das Verhältniß Gottes zu seinem Volk, Christi zu seiner Gemeinde vielfach mit der Ehe. So wird die Offenbarung in ihrer Rationalität aufgewiesen, die Vernunft in ihre rechte Stellung als das vernehmende und empfangende, nicht schöpferische und selbstherrliche Vermögen, als menschliches, nicht göttliches Prinzip eingesetzt.

Die Bedeutung und das Verdienst des Rationalismus besteht hier also darin, daß er die christliche Wissenschaft genöthigt hat, die Anknüpfungspunkte des Christenthums in der menschlichen Natur aufzusuchen und so eine lebendigere, schriftgemäße Auffassung des Verhältnisses von Göttlichem und Menschlichem zu gewinnen. Der ältere Protestantismus hatte, wie wir gesehen haben, in diesem Verhältniß über dem Gesichtspunkt von Sünde und Gnade den von Schöpfer und Geschöpf zurückgestellt und darum den Menschen Gott gegenüber als ein lediglich passives, nicht als ein receptives, frei annehmendes Wesen gefaßt. Der Passivität des „Klotzes und Steines," wie der gefallene Mensch hieß, stellte sich die verkehrte Aktivität der menschlichen Autonomie gegenüber: die Wahrheit ist die freie Receptivität. Der altprotestantische Hauptbegriff vom Wesen des Menschen war der der Sünde, der rationalistische der der (selbstherrlichen) Vernunft; für unsere Zeit ge-

winnt der Begriff des Gewissens immer mehr Bedeutung, welches einerseits Zeuge der Sündhaftigkeit des Menschen, andererseits seiner Urbeziehung zu Gott ist.

Die lebendigere Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, die Betonnng des Menschlichen und im Zusammenhang damit des Geschichtlichen, der Entwicklung ist auch bereits Gemeingut der verschiedensten Richtungen unserer offenbarungsgläubigen Theologie geworden. Mögen die, welche an der theologischen Aufgabe der Gegenwart arbeiten, vom kirchlichen oder biblischen oder speculativen Standpunkt ausgehen, es ist in der ganzen Art, die Gegenstände anzuschauen, aufzufassen, darzustellen, ein Gemeinsames da, was uns ebenso bestimmt, hauptsächlich in formeller Hinsicht, vom älteren Protestantismus unterscheidet, als in materieller vom Rationalismus. Ja in der wissenschaftlichen Vermittlung stehen wir diesem bewußt oder unbewußt näher als jenem, mit welchem wir im Bekenntniß der evangelischen Wahrheit uns eins wissen. Wie die alten Classiker, Dichter, Philosophen, Historiker ꝛc. für die Kirche eine hohe, formale Bedeutung hatten, so auch die modernen.

Mit einer neuen Form ist aber immer auch eine neue, tiefere Erfassung des Inhalts verbunden. So giebt sich denn jener neue Geist, wie in allen Richtungen, so auch in allen Gebieten der Theologie zu erkennen. Das Alte Testament schließt sich in seinem ganzen Offenbarungsgang mit einer nie in der Kirche dagewesenen geschichtlichen Lebendigkeit uns auf, die Person des Erlösers tritt uns in ihrer auf dem göttlichen Grunde sich erhebenden menschlich-sittlichen Lebenswahrheit immer leuchtender entgegen, in der Auffassung des Versöhnungswerkes wird die juridische Starrheit früherer Zeiten ethisch belebt, die Gestalten der Apostel und die geschichtlichen Züge der Urkirche treten immer ausgeprägter hervor, die Stellung und Bedeutung der Kirche im Verhältniß zu den großen, vergangenen und zukünftigen Entwicklungen des Reiches Gottes wird mehr und mehr erkannt. Freilich sind das alles nur Anfänge, die durch treue Arbeit, durch gegenseitige Reibung und Abklärung weiter entwickelt werden müssen. Aber

es sind Anfänge und Aufgaben, an denen mitzuarbeiten Lust und Freude ist. Wir gehen später auf die geschichtliche Betrachtung derselben näher ein.

Auf der andern Seite hat sich die innere Unwahrheit und Verderblichkeit der autonomisch-kosmischen Richtung in ihren Consequenzen bereits weltgeschichtlich dargelegt. Die praktische Consequenz ist die Revolution sammt ihrem nicht minder schrecklichen Doppelgänger, dem Despotismus; die theoretische Consequenz ist der Materialismus, welcher in letzter Instanz nicht nur das Christenthum oder den sog. Köhlerglauben, sondern ebenso auch die Wissenschaft und Kunst, sowie alles moralische und politische Leben vernichtet und jegliche Humanität zur Bestialität herunterzieht. Seit diese Consequenzen offenbar geworden sind, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat ein panischer Schrecken die Geister in weiten Kreisen ergriffen. Sie fliehen von den Abgründen, die sich vor ihren Augen aufthun, so weit als möglich zurück, Jahrhunderte weit, und kommen endlich wieder beim Katholicismus an. Nicht nur sind etliche der extremsten Bannerträger des modernen Geistes, wie Daumer oder die Gräfin Hahn-Hahn, katholisch geworden, nicht nur ist der römischen Kirche in den letzten Jahren durch die Reaktion eine bedeutende Zunahme an äußerer Macht erwachsen, sondern auch mitten unter den Evangelischen und sonst wirklich Evangelischgesinnten hat sich eine katholisirende Richtung von nicht geringem Einfluß erhoben, welche mit den Mitteln äußerer Autorität die Geister bannen will und das Heil vornehmlich in der Erhaltung der christlichen Institutionen sieht. So steht heute der ächte Protestantismus ähnlich zwischen Gegnern von Rechts und Links, wie die Reformatoren zwischen dem Papst und den kirchlichen und politischen Stürmern. Nur ist der Kampf jetzt viel heißer und prinzipieller und leider! die Kräfte, über die wir bis jetzt zu verfügen haben, nicht in demselben Maaße größer, sondern das Gegentheil. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht. Weder durch Concessionen an den Unglauben, noch dadurch, daß wir das Evangelium zum Gesetz und Fleisch zu unserm Arm machen, wollen wir der Sache Gottes dienen. Wir bleiben der

Menschensatzung jeglicher Art gegenüber protestantisch, frei im Glauben, wie wir der falschen Freiheit jeder Art gegenüber evangelisch, in Gottes Wort gebunden bleiben. Die Waffen unserer Ritterschaft sind geistlich, der Glaube und das Wort, die freie und freudige Ueberzeugung, welche für den lebendig erfahrenen Heiland als persönlicher Zeuge einsteht, und die in der Schrift bezeugte, göttliche Heilsoffenbarung, welche sich als das Höchste in der Welt, als die Geschichte der Geschichte ausweist. Auch die zweite Waffe, das Wort heiliger Schrift, lassen wir uns nicht, auch nicht unter dem besten Scheine entwinden. Das Wort sie sollen lassen stah'n. Führen wir so einen ehrlichen Streit, so werden wir vielleicht keine glänzenden Siege erfechten, aber wir werden unsere Schuldigkeit thun und Freudigkeit haben auf den Tag Seiner Zukunft. Und wahr wird es werden, in noch anderem Sinn als Viele meinen: Das Reich muß uns doch bleiben.

b. Die Bibelkritik.

Ist für die Zeit der altprotestantischen Orthodoxie in Bezug auf die h. Schrift das Wort Inspiration charakteristisch gewesen, so für das rationalistische Zeitalter, dessen Loosung die Prüfung alles Gegebenen vom Vernunftstandpunkt aus war, das Wort Kritik. Für die Gegenwart und nächste Zukunft wird vielleicht die Idee der Offenbarungsgeschichte in That, Wort oder Lehre und Schrift eine ähnliche Bedeutung gewinnen. Schon Schleiermacher hat bemerkt, das Wort Kritik sei sehr schwer als wirkliche Einheit zu fassen. Um der Verwirrung zu entgehen, welche aus der Unklarheit des Sprachgebrauches entsprungen ist, und um über die Grenzen, innerhalb deren die Kritik Recht und Pflicht ist, in's Reine zu kommen, muß man die verschiedenen Seiten des Begriffs aus einander halten. Man kann unterscheiden textuelle, literarische, historische und dogmatische Kritik.

Die heilige Schrift ist eine Sammlung alter Urkunden, und da ist für richtige Benützung derselben die erste Pflicht die Herstellung des ursprünglichen Textes. Es ist bekannt, was in dieser

Beziehung von Wetstein, Bengel und Griesbach an bis herab auf Lachmann und Tischendorf geschehen ist durch Vergleichung der Handschriften und sonstigen alten Zeugen. Die Frucht dieser ersten Thätigkeit der Kritik sind die Ausgaben des Alten und Neuen Testamentes mit ihrem kritischen Apparat.

Auf Grund der textuellen erhebt sich dann die literarische Kritik, die man wohl auch als die höhere Kritik auf jene als die niedere hat folgen lassen, indem man ihr die Untersuchungen über die Authentie der biblischen Bücher zuwies, wie der Textcritik die über die Integrität. Die literarische Kritik hat nämlich die einzelnen Bücher in ihrer innern Eigenthümlichkeit zu untersuchen und geschichtlich zu würdigen, also die Fragen über den Ursprung derselben, über Zeit und Ort, Anlaß und Zweck der Abfassung, über ihre Stellung und Bedeutung in der Gesammtheit des biblischen Offenbarungsorganismus zu erörtern. Die literarische Kritik zerfällt wieder in die äußere und innere, von denen jene die sogenannten äußern Zeugnisse, z. B. beim Neuen Test. die Aussagen der Kirchenväter über die Entstehung der einzelnen Bücher, die alten Citate u. dgl. würdigt, während diese die Bücher selbst in's Auge faßt und aus ihrer innern Eigenthümlichkeit im Ganzen und Einzelnen die Verhältnisse ihres Ursprungs zu erschließen sucht. Die äußere Kritik ist der Punkt, auf welchem die literarische mit der textuellen zusammenhängt: beide haben zum Theil aus denselben alten Zeugnissen ihre Schlüsse zu ziehen, und aus der Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit einiger Worte oder Sätze des Textes kann sich ein Schluß auf die Abfassungszeit eines ganzen Buches oder doch gewisser Theile desselben ergeben. Schon auf diesen niedrigeren Gebieten, namentlich aber bei der innern Kritik hat das subjektive Urtheil des Kritikers einen bedeutenden Spielraum, zumal beim Alten Testament, wo wir von äußern Zeugnissen fast verlassen sind und auch die Sprache und ihre Entwicklung doch nicht sehr viele sichere Anhaltspunkte bietet. Dieses Feld ist daher der eigentliche Tummelplatz der Hypothesen geworden, auf welchem seit hundert Jahren oft gleichzeitig oder rasch nach einander die widersprechendsten Meinungen auftauchten.

Die Untersuchung ist auf manchen Punkten, z. B. hinsichtlich des Pentateuchs, der johanneischen Schriften in ihrem gegenseitigen Verhältniß ꝛc. noch nicht zum Abschluß gekommen und wird einen solchen auch wohl schwerlich so bald gewinnen. Das Ergebniß aller dieser Forschungen faßt sich zusammen in derjenigen Wissenschaft, die man als Einleitung in's Alte und Neue Test. zu bezeichnen pflegt, und welche neuerdings mehr und mehr in wissenschaftlich lebendiger Weise als biblische Literaturgeschichte im Zusammenhang mit der ganzen Offenbarungsgeschichte aufgefaßt wird.

Ist nun so eine geschichtliche Anschauung von der h. Schrift im Ganzen und Einzelnen gewonnen, so kann ihre wissenschaftliche Benützung zur Gewinnung der Geschichte der göttlichen Offenbarungen in That und Wort beginnen. Da uns nun die heilige Schrift eine Mehrheit von Quellen hiefür darbietet, z. B. in den verschiedenen Evangelien, so ist auch hier wieder ein Verfahren geboten, das auf die Vergleichung und Ausgleichung der verschiedenen Quellen unter einander gerichtet ist, um ein möglichst getreues Bild der göttlichen Thaten und Worte zu gewinnen. Auch dieses harmonistische Verfahren darf ein kritisches heißen, sofern es aus der Untersuchung und Beurtheilung der verschiedenen Berichte den Thatbestand herzustellen sucht. Und dieß ist es, was wir als historische Kritik bezeichnet haben. Das Ergebniß der hiemit eingeleiteten historischen Thätigkeit ist die biblische Geschichte (im höheren, wissenschaftlichen Sinne des Wortes, Geschichte des Alten und Neuen Bundes) und die biblische Theologie (Lehrgeschichte.)

Endlich haben wir auch noch von einer dogmatischen Kritik gesprochen, freilich nicht, um eine solche als berechtigt anzuerkennen, sondern nur, um den richtigen Ausdruck aufzustellen für das, was an der modernen Kritik abzuweisen ist. Es giebt ja nicht blos einen orthodoxen, sondern auch einen rationalistischen Dogmatismus. Dieser leugnet die Möglichkeit von wirklicher Offenbarung, von Wunder und Weissagung mehr oder weniger prinzipiell, noch ehe er an die Schrift herantritt, und beginnt die kritische Thätigkeit auf Grundlage dieser dogmatischen Voraussetzung. Es sind

schon in der Einleitung zu gegenwärtiger Schrift charakteristische Aeußerungen von Hauptvertretern der neuern Bibelkritik angeführt worden, welche sich offen und klar zu diesem Verfahren bekennen und es als das wahrhaft historische bezeichnen. So beanspruchen Ewald, Baur u. A. immer wieder, die Vertreter der rein geschichtlichen Kritik zu sein. Das wäre richtig, wenn der von uns im ersten Theil widerlegte Irrthum Wahrheit wäre, daß geschichtliche Schriftbetrachtung so viel sei als Herabziehung der heiligen Geschichte auf den Boden der profanen, wenn es zum Begriff der Geschichte gehörte, wunderlos zu sein. So lange aber oberstes Gesetz der Geschichtschreibung ist, den Thatbestand aus den Quellen zu ermitteln, deren Ursprünglichkeit man selbst anerkennt, so lange wir die Theorieen nach den Thatsachen und nicht die Thatsachen nach den Theorieen zu bemessen haben: wird jene Kritik nur eine dogmatische oder dogmatistische, eine un-, ja widergeschichtliche heißen können. Haben wir die altprotestantische Inspirationslehre als dogmatistisch bezeichnen müssen, so wird die rationalistische Bibelkritik von demselben Tadel getroffen. Eine solche Kritik ist daher vom Standpunkte der Wissenschaft aus nicht minder abzuweisen als von dem des Glaubens, welcher letztere die Schrift auf Grund des innern Zeugnisses des heiligen Geistes und des damit zusammenstimmenden äußern Zeugnisses der Kirche durch alle Jahrhunderte herab immer wieder als glaubwürdig erkennt.

Nur in Einem Sinne ist dogmatische Bibelkritik berechtigt, in dem Sinne nämlich, in welchem auch auf die biblischen Bücher das Wort des Apostels angewendet werden darf: der Geistliche richtet Alles (1 Cor. 2, 15.). Solche Kritik ist aber nicht möglich von einem dem Geiste der heiligen Schrift entfremdeten, rationalistischen Standpunkte, auch nicht von den Gesichtspunkten blos philologischer und historischer Forschung, sondern lediglich vom pneumatischen Standort aus, wo man durch das Zeugniß des Geistes innerlich mit dem Sinn und Wesen des göttlichen Offenbarungswortes, mit dem Christussinn (V. 16.) geeinigt ist. Von hier aus ergiebt sich eine verschiedene Beurtheilung und Werthung der einzelnen biblischen Schriften, je nachdem sie „Christum trei-

ben" d. h. in näherem oder entfernterem Zusammenhang mit dem Heilsmittelpunkt stehen. So ist das Alte Testament weniger central als das Neue, das Buch Esther weniger als die Genesis, der Prediger weniger als Jesaja, der Brief Jakobi weniger als der Römerbrief, obwohl allen diesen Schriften ihre wesentliche Stellung und Bedeutung im Ganzen der Bibel zukommt. Solche Unterschiede zu machen, ist gerade dem frommen Sinne, dem praktischen und erbaulichen Schriftgebrauch, vielleicht meist unbewußt und unwillkürlich, geläufig; und Niemand ist hierin kühner gewesen, als der Mann, zu dem wir vorzugsweise als zu einem Manne des Geistes in der nachapostolischen Kirche aufzublicken pflegen, Luther. Seine bekannten Urtheile über den Brief Jakobi und andere biblische Bücher sind freilich keineswegs mustergültig und mahnen zur Besonnenheit und Demuth gerade in dieser Hinsicht. Aber wenn man jetzt die Schrift so oft und mit Recht einen Organismus nennt, so muß sie ja auch edlere und weniger edle Glieder haben. Ist die mechanische Inspirationstheorie irrig, hat die menschliche Individualität der Verfasser und die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung ihre Berechtigung nicht nur, sondern ihre wesentliche Bedeutung: so liegt in der angedeuteten Idee ein Hauptgesichtspunkt für das unbefangene, geschichtliche Verständniß der Bibel, ein Gesichtspunkt, der wieder nicht etwa zur Herabsetzung des göttlichen Wortes, sondern zur Aufschließung seines vielgestaltigen Reichthums und zur Offenbarung der pädagogischen Weisheit Gottes dient, welche für die verschiedensten Bedürfnisse und Entwicklungsstufen der Menschen Sorge getragen hat. Das einleuchtendste Beispiel sind auch hier die Evangelien in ihrer von Marcus bis zu Johannes aufsteigenden Linie. Diese dogmatische Kritik aber, die pneumatische, ist von der ungeistlichen Kritik eines rationalistischen Dogmatismus himmelweit verschieden.

1) Die Kritik des rationalistischen Dogmatismus in ihren verschiedenen Phasen.

Thatsächlich ist nun die Bibelkritik des 18. und 19. Jahrhunderts vorherrschend von rationalistischem Dogmatismus aus-

gegangen und getragen. Sie ist nur ein Theil jener gesammten Betrachtungsweise der Dinge, welche das Niedrigere zum Maaßstabe des Höheren, das Kosmische zum Maaßstabe des Göttlichen, die Gegenwart zum Maaßstabe früherer, größerer Zeiten, auch schöpferischer Urzeiten macht. Die Ableitung des Geisteslebens aus der Materie ist die letzte, extremste Consequenz dieses Standpunkts. Ein ähnliches Verfahren stellt sich uns aber in der Natur- und Geschichtsbetrachtung dar. Geogonische Anschauungen, welche sich trotz aller geologischen Erfunde nicht über das Maaß jetzigen Geschehens zu erheben vermögen und daher Millionen Jahre selbst für minder wichtige Prozesse der Erdentstehung annehmen, beruhen auf derselben Beschränktheit des Blickes, der am Kleinsten haftend sich doch an das Größte wagt. Eben dahin gehört eine Geschichtschreibung, welche, die Ueberlieferung mit kritikloser Kritik verwerfend und unangeweht von dem ursprünglichen Hauche der Vorzeit, das Alterthum, z. B. das alte Rom mit modernem Sinne und nach modernen Kategorien auffaßt. Solches kann als kühn und pikant oder auch durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Darstellungskunst eine Zeitlang imponiren; bald aber wird man die wahre Weihe der Wissenschaft darin vermissen.

„Die Gedanken und Zustände des 19. Jahrhunderts, sagt ein Jurist und Historiker,[63]) sind ein gar schlechter Maaßstab für das Alterthum. Die moderne Elle ist zu gering, um an ihr die Macht und Größe jener Menschen und Dinge zu messen. Mit Beschämung, nicht mit Ueberhebung sollte unser kleines Geschlecht zu der Kraft und Sinneshoheit der alten Welt und ihrer Völker emporschauen. Der Abgrund, der sie trennt, ist tiefer als jener, der die Königsbauten Aegyptens und Assyriens von Trianon oder Sanssouci scheidet. Die moderne Auffassung der großen Gestalten des Alterthums erinnert an das Verfahren jener Maler des vorigen Jahrhunderts, welche Griechen und Römer im Kostüm der Höflinge Ludwigs XIV. einherschreiten lassen. Was das selbstgefällige 19. Jahrhundert und einige von modernen Ideen durchdrungene Zöglinge heutiger Cultur über Rom und Römer denken, kann die überlieferte Geschichte nicht ersetzen. Aus ihren Worten lernt man

nur sie, nicht die Alten kennen. Dadurch allein haben sie Bedeutung. Künftige Geschlechter mögen aus ihnen erfahren, bis zu welchem Grad der Vermessenheit und Verkehrtheit eine Betrachtungsweise gelangte, die festem Boden den Flugsand wechselnder persönlicher Meinung vorzieht. Von solchem Verfahren können wir mit Simonides sagen: es habe nicht aus der Klaue den Löwen erkannt, sondern nach Docht und Lampe Himmel und Erde neu construirt. Scribendo res antiquas antiquior mihi fit animus. Das ist das Merkmal und der Lohn wahrer Geschichtschreibung. So konnte Livius mit Recht von sich rühmen. Unsere neueren Schriftsteller ziehen es vor, die Ueberlieferung zu meistern und vor die alten Völker hinzutreten, nicht um in fortgesetzter hingebender Betrachtung sich zu immer antikerer Auffassung zu erheben, sondern um sie zu sich herabzuziehen und das Große, das sie bieten, auf die engen Proportionen des eigenen Gehirns zurückzuführen. Darum leiten ihre Werke den Leser immer mehr von dem Geist des Alterthums ab. Man steht zuletzt ganz draußen und befindet sich mitten in der zerfahrenen Dialektik des Tages. Kein Band innerer Beziehung verbindet diese Schriftsteller mit dem Gegenstand, den sie sich zur Behandlung ausgewählt. Wem aber dieses fehlt, der soll sich nicht vermessen, den Griffel der Geschichte zur Hand zu nehmen. Er mag sich andere Theile der Alterthumswissenschaft auswählen, Grabsteine copiren, Mondcyclen berechnen, untergegangene Sprachen grammatikalisch erörtern: Heldenvölker wollen freier und höher beurtheilt sein. — Für historische Nachrichten Beweis zu verlangen ist Unsinn; Mangel an genauer Uebereinstimmung des Einzelnen, chronologische Unsicherheiten, große zeitliche Trennung der Schriftsteller von den durch sie berichteten Thatsachen als Gegenbeweis der Richtigkeit geltend zu machen, thörichte Verkennung der Natur jedweder Volksüberlieferung. Es giebt keine andere Kritik als die in der Sache selbst liegende. Jedes Ding trägt das Gesetz seiner Beurtheilung nur in sich. Alle Räthsel zu lösen, wird nie möglich sein. Ebenso wenig Alles zu begreifen. Soll jedes Wunderbare verschwinden, so müssen wir vor Allem Rom selbst, das größte aller Wunder, ausstreichen und

in Abrede stellen. Die vermeintliche Lösung eines Räthsels gebiert hundert neue. Gleich Wolkengebilden, willkürlich und vorübergehend wie sie, folgen sich alsdann die Combinationen. Welche Manchfaltigkeit derselben ist nicht seit Niebuhrs Tagen an uns vorübergegangen! Die Tollheiten eines Sommernachtstraums können sich kaum in bunterer Reihenfolge drängen. Und alle nehmen für sich jenen unbedingten Glauben in Anspruch, den man den Berichten der Alten verweigerte. Diese selbst wurden immer entschiedener über Bord geworfen. Die alten Schriftsteller schienen nur noch dazu vorhanden, um durch willkürlich herausgerissene Notizen Luftgebilden, denen gar oft jede Wahrscheinlichkeit abging, das Ansehen streng quellenmäßiger Forschung zu geben. Rom konnte sich rühmen zur Allmende geworden zu sein, auf welcher im Vorbeigehen jeder unreife Einfall ungestraft niedergelegt werden durfte.. Was diese negative Richtung besonders charakterisirt, ist der Kampf gegen hervorragende Persönlichkeiten. Eine nach der andern ging in Dunst und Nebel auf. Zu solcher schwindelnden Höhe hatte sich die Kritik erhoben, daß von ihrem Wolkensitz herab Alles auf Erden nur noch wie eine große ununterscheidbare Masse aussah. Man schien die Monotonie der norddeutschen Heiden zum Prototyp des alten Völkerlebens erhoben zu haben. Rom mußte geduldig das Werk der Entmannung an sich vollziehen lassen. Macht sich doch die Geschichte ganz von selbst. Ein natürlicher pflanzenartiger Organismus, entstehen, wachsen, verfallen die Völker, ohne daß je hervorragender Kraft ausgezeichneter Männer vergönnt wäre, fördernd und leitend in die Geschicke ihrer Zeiten einzugreifen. Aber etwas muß ja doch der Mensch, auch der Gelehrte, über sich anerkennen. Hat er sein kritisches Bedürfniß im Kampf gegen die Alten befriedigt, so fühlt er nun ein doppeltes Verlangen, vor modernen Autoritäten die Kniee seines Kopfs recht tief zu beugen. Er kehrt nun zu jener Achtung vor persönlicher Größe zurück, von deren hoher Bedeutung für die Entwicklung früherer Zeit er Nichts wissen wollte. Wie räthselhaft und voller Widersprüche ist doch des Menschen Geist! Wie viel behaglicher fühlt er sich in der Gesellschaft von

seinesgleichen! Größeren Erscheinungen ruft er das: Ziehe weg von unsern Grenzen! auch heute noch zu. — Wer könnte an andern Völkern dulden und würdigen, was dem eigenen Volk abgeht und von der eigenen Zeit verworfen wird? Was hat das alte Staatswesen mit Religion zu schaffen? Wie tief müßte Rom in unserer Achtung sinken, sollte es sich wirklich erwahren, daß sein ganzes Staatsrecht, sein ganzes Leben, ja die Größe seiner besten Zeit auf religiöser Grundlage ruht und Alles im Licht einer religiösen That erscheint! Ein Volk, das Priesterbetrug und Aberglauben sich gefangen giebt, ist kein würdiger Gegenstand unseres Nachdenkens. Wie weise hat Niebuhr dem Geist seiner Zeit Rechnung getragen, indem er vor dieser ganzen Seite des antiken Lebens seinen Blick verschloß! So sind wir dahin gekommen, der größten Momente im Leben der alten Völker, der Bedeutung individueller Größe, der Macht der Religion und ihrer Staat und Leben umfassenden Bedeutung glücklich los zu sein und römische Geschichten zu besitzen, die durch Entfernung all dieses Trugs der heutigen Zeitrichtung genehm und genießbar sind."

In höchster Instanz prägt sich derselbe Grundfehler in der modernen Bibelkritik aus. Stubengelehrte, die nicht einmal eine lebendige Anschauung von dem haben, was der Geist Gottes heutzutage in der Kirche wirkt, und die überhaupt das Leben wenig kennen, wagen es, über die gewaltigsten Offenbarungen des Geistes und Lebens, die es je auf Erden gegeben hat, über die größten Männer und die heißesten, innern und äußern Kämpfe, über die vor allen andern weltbewegenden Thaten, die vor allen andern lebenzeugenden Worte und Schriften abzuurtheilen. Kleine, modern literarische Gesichtspunkte werden zu Maaßstäben für die großen Pfingstzeiten der Weltgeschichte gemacht, so daß das Neue Testament zu einem Bündel Streitschriften wird, wie sie etwa aus heutigen Parteikämpfen hervorgehen. Was in unsern Tagen nicht zu geschehen pflegt oder wenigstens von gewissen Augen nicht gesehen wird, das darf auch in einem früheren Zeitalter nicht geschehen sein, dessen Produkte doch als die weltgeschichtlich größten vor uns liegen, denen wir nichts auch nur entfernt Aehnliches

an die Seite zu stellen haben. Und das alles ist noch das relativ Bessere und Unschuldigere; denn nicht unbemerkt darf bleiben, daß der neueren Bibelkritik in einem Theile ihrer Arbeiten inneres Widerstreben gegen die göttliche Wahrheit und Groll gegen die Kirche zu Grunde liegt.

Es ist hier nicht der Ort zu einer ausführlichen Geschichte der Bibelkritik; aber eine Charakteristik der dogmatistischen Kritik wollen wir geben, indem wir zunächst wieder die Evangelien als Beispiel wählen. Die kritische Thätigkeit begann in ihren verschiedenen Phasen in der Regel bei den Außenwerken, beim Alten Testament; aber sie vollendete sich im Mittelpunkt der göttlichen Offenbarung, im Leben Jesu. So ist dieses Beispiel auch hier das lichtvollste; ja es ist mehr als bloßes Beispiel, es enthüllt sich hier das innerste Wesen der Sache.

Geht man von der Voraussetzung aus, die biblische Geschichte könne, weil wunderbar, nicht wirklich so geschehen sein, wie sie berichtet wird: so ist ein doppelter Weg zur Beseitigung der Wunder möglich. Die Kritik hält sich entweder an die Thatsachen und an die handelnden Personen, oder an die Berichte und Berichterstatter. In beiden Fällen kann das Wunderbare, welches als solches das Unwahre, Ungeschichtliche ist, entweder absichtlich oder absichtslos zum Geschichtlichen hinzugefügt worden sein. Im ersten Fall haben wir Betrug, Lüge, bewußte Täuschung, im andern Fall Irrthum oder Dichtung. Beides ist also in beiden Fällen möglich, sowohl wenn sich die Kritik an die Thatsachen als wenn sie sich an die Berichte hält. So ergeben sich vier Möglichkeiten, welche alle nach einander geschichtlich hervorgetreten sind. Die Thatsachenkritik wird den Anfang machen; denn es gehört schon ein raffinirter idealistisches, von der Wirklichkeit abgekehrteres, im Negiren geübtes Denken dazu, wenn man die Evangelien nur als ein Gewebe von Vorstellungen behandelt und über der Untersuchung der Berichte die Frage nach dem Thatsächlichen vergessen oder doch nur leichthin berühren kann.

Im Anschluß an die früher erwähnten Angriffe der englischen Deisten auf die Bibel trat in Deutschland die Kritik sogleich auf

die plumpste Weise hervor in den Wolfenbüttler Fragmenten, welche Lessing in den siebenziger Jahren des vorigen Jahrhunderts veröffentlichte. „Der Verfasser (Reimarus in Hamburg, † 1768) sucht, um mich der Worte von Strauß über ihn zu bedienen,[64]) den Moses mit aller Schmach eines Betrügers zu beladen, der die schändlichsten Mittel nicht gescheut habe, um sich zum despotischen Beherrscher eines freien Volkes zu machen. Zur Einleitung dieses Planes habe er Gotteserscheinungen erdichtet und göttliche Befehle zu Maaßregeln vorgegeben, welche wie die Entwendung der Geräthe aus Aegypten und die Ausrottung der Bewohner Kanaans, sonst als Betrug, Straßenraub, unmenschliche Grausamkeit gebrandmarkt würden, nun aber durch das Hinzukommen der Paar Worte: Gott hat es gesagt, plötzlich zu gotteswürdigen Handlungen gestempelt werden sollen. Ebenso wenig vermag der Fragmentist in der neutestamentlichen Geschichte eine göttliche zu finden. Der Plan Jesu ist ihm ein politischer; sein Verhältniß zum Täufer ein abgeredeter Handel, daß der Eine den Andern dem Volk empfehlen solle; Jesu Tod ist eine von ihm keineswegs vorausgesehene Vereitlung seiner Absichten, ein Schlag, den seine Jünger nur durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und eine schlaue Aenderung ihres Lehrsystems wieder gut zu machen wußten."

Bei dieser Annahme konnte sich natürlich kein gesunder Sinn beruhigen, und daher schlug die Wunderleugnung einen andern Weg ein. Sie tastete den Charakter der biblischen Gottesmänner nicht mehr an, sie erklärte Jesum für ein Muster der Tugend und einen weisen Lehrer, der aber keine Wunder, sondern Thaten bald der Freundlichkeit und Menschenliebe, bald der ärztlichen Geschicklichkeit, bald auch des Zufalls und guten Glückes gethan hat. Die Annahme von Wundern beruht nur auf einem Irrthum jener unaufgeklärten Zeiten, welche natürliche Handlungen für übernatürliche nehmen. Diese sogenannte natürliche Erklärung der Wunder wurde in Bezug auf das Alte Testament von Eichhorn, in Bezug auf das Neue von Paulus in Heidelberg (seit 1800) geltend gemacht. So lange das Menschengeschlecht, — sagt der

Erstere und spricht damit im Wesentlichen die auch jetzt noch bei Ewald und andern Gelehrten, sowie bei sehr vielen Gebildeten herrschende Ansicht aus, — dem wahren Ursprung der Dinge noch nicht auf den Grund gekommen war, leitete es Alles von übernatürlichen Kräften oder der Dazwischenkunft höherer Wesen ab; erhabene Gedanken, große Entschließungen, nützliche Erfindungen und Einrichtungen, vorzüglich auch lebhafte Träume, waren Einwirkungen der Gottheit, unter deren unmittelbarem Einflusse man zu stehen glaubte. Die Proben ausgezeichneter Kenntnisse, mit welchen Einer das Volk in Erstaunen setzte, galten für Wunder, für Beweise übernatürlicher Kräfte und des besondern Umgangs mit höheren Wesen; und nicht nur das Volk war dieser Meinung, sondern auch jene ausgezeichneten Männer selbst ließen sich keinen Zweifel dagegen beifallen und rühmten sich mit voller Ueberzeugung eines geheimen Umgangs mit der Gottheit. Demgemäß war nach Eichhorn z. B. das Rauchen und Brennen des Sinai bei der Gesetzgebung weiter nichts als ein Feuer, welches Mose, um der Einbildungskraft seines Volkes zu Hülfe zu kommen, auf dem Berge anzündete, womit zufällig noch ein starkes Gewitter zusammentraf; das Leuchten seines Angesichts war eine natürliche Folge großer Erhitzung, was mit dem Volke auch Mose selbst, weil er dessen wahre Ursache nicht kannte, für etwas Göttliches hielt. Was Paulus betrifft, so haben wir schon an einer früheren Stelle zu erinnern Gelegenheit gehabt, wie er das Wunder aus einer Vermischung des natürlichen Faktums und des supranaturalistischen Urtheils entstehen läßt. Denn auch zur Zeit Jesu war noch immer die Neigung herrschend, jedes auffallende Erlebniß sofort von einer unsichtbaren, übermenschlichen Ursache abzuleiten. Der Historiker hat daher jene beiden so eng verwachsenen Bestandtheile zu sondern und aus der Hülle von persönlichen und Zeitmeinungen den reinen Kern des Faktums herauszuschälen. Zu dem Ende muß er sich möglichst lebhaft in die Zeit und auf den Schauplatz der Begebenheiten versetzen und durch Annahme von Nebenumständen, die man übersah oder nicht in ihrer Bedeutung erkannte, das Wunder natürlich erklären. Bei den Speisungswun-

dern z. B. erzählen die Evangelien, Jesus habe seinen geringen Vorrath an Lebensmitteln austheilen lassen, und in Folge dessen sei die ganze Menge satt geworden; das ist faktisch, aber statt des Wunders ist das natürliche Mittelglied zu ergänzen, daß das Beispiel Jesu auch die übrigen Anwesenden ermunterte, ihre Speisevorräthe hervorzuziehen und auszutheilen. Die Verwandlung des Wassers in Wein wird aus der jüdischen Sitte, Hochzeitgeschenke in Wein oder Oel zu geben, und aus der Absicht Jesu erklärt, des Scherzes wegen sein Geschenk auf unerwartete und geheimnißvolle Weise anzubringen (hier hat sich Dr. Paulus auf den Schauplatz seines eigenen schwäbischen Vaterlandes versetzt, wo man die sogenannten Hochzeitsträuße in allerlei neckischen Hüllen austheilt), eine scherzhafte Täuschung, die in einer späten Nachtstunde, wo man schon ziemlich getrunken hatte, leicht für eine wunderbare Verwandlung gehalten wurde.

Da sich auf diese Weise die Wissenschaft mit all ihrem Scharfsinn schließlich nur lächerlich macht, so konnte sie auch hiebei nicht stehen bleiben. Zu loben aber ist, daß es den beiden bis jetzt betrachteten Standpunkten doch immer noch um die Ermittelung des Thatsächlichen, der wirklichen Geschichte zu thun war. Wie der Kant'sche Rationalismus, welcher die dogmatische Voraussetzung der Paulus'schen Kritik bildete, in seinem sittlichen Ernste noch ein praktisch tüchtiges Element in sich hatte, so ist diese Richtung auf das Faktische ein relativ gesundes Element im Vergleich mit den weiteren Schritten, welche die Kritik jetzt that. Die Grundfrage, wer Jesus gewesen sei, was er gelehrt und gethan habe, ließ man von jetzt an mehr oder weniger auf sich beruhen oder begnügte sich mit den dürftigsten, oberflächlichsten Bemerkungen darüber; man untersuchte nur die Entstehung der neutestamentlichen Vorstellungen und Bücher. Wie der Hegel'sche Idealismus, welcher die dogmatische Voraussetzung der Strauß'schen und Baur'schen Kritik bildet, die ganze Welt in einen logischen Gedankenprozeß verwandelt und das Sein in's Denken setzt, das Leben dem Wissen opfert: so wurden hier die Thaten

Jesu in mythische Vorstellungen und die Geschichte der Apostel in literarische Parteikämpfe umgesetzt.

Schon vor Strauß, dessen Leben Jesu zuerst 1835 und 36. erschien, hatte man begonnen, die Offenbarungsreligion den heidnischen Religionen auch darin gleichzustellen, daß man Mythen in der Bibel annahm, zunächst wieder im Alten Testament, im Pentateuch (vgl. oben S. 89). Nun kam die Hegel'sche Religionsphilosophie hinzu, welche eine landläufige Meinung philosophisch ausdrückte, wenn sie lehrt, es gehöre zum Wesen der Religion, daß der menschliche Geist in ihr die Wahrheit nur erst in der Hülle äußerlicher, sinnlicher Vorstellung besitze, aus welcher sie von der Spekulation befreit und in die reine Form des Begriffs erhoben werden müsse. Zu diesen äußerlichen Vorstellungen gehört insbesondere die, daß die Einheit von Gott und Mensch, welche sich in Wahrheit pantheistisch in der ganzen Menschheit vollzieht, in der einen Person Jesu geschichtlich hervorgetreten sei; und damit hängt es dann weiter zusammen, daß man diese Person mit einem Kranz von Wundern d. h. von Mythen schmückte; denn Mythen gehören zum Wesen einer jeden Religion, eben weil sich hier die Idee nur erst in der Weise der Vorstellung ausprägt. So haben wir hier lediglich eine dogmatische Construktion von einem philosophischen System und einem falschen Religionsbegriff aus, eine apriorische Construktion ohne geschichtlichen, objektiv wissenschaftlichen Werth und Halt. Einfach aus dem Begriff der Religion wird die Mythenbildung hergeleitet, geschichtlicher Anlässe bedarf es dazu nicht: die Annahme solcher ist, wie Strauß sagt,[64]) „nichts Anderes als ein Mangel an Zutrauen zum Geist und zur Idee, als ob diese nicht im Stande wären, rein aus sich heraus Erzählungen zu erzeugen, sondern es hiezu durchaus einer äußern, wenn auch noch so zufälligen Begebenheit als Veranlassung bedürfte." So sind die Mythen lediglich „geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage." Woher aber diese urchristlichen Ideen? Hier ist der einzige Punkt, wo Strauß aus der innern Vorstellungswelt einen Schritt heraus in die wirkliche Welt thut. Aber auch diesen nur

scheinbar. Es waren jüdische Ideen, welche die christlichen Ideen erzeugten. Jesus selbst hatte die Messiasidee auf sich angewendet, und so wurden nun die jüdischen Messiasvorstellungen, sowie die alttestamentlichen Vorbilder auf ihn übertragen: die Eliasmythen ꝛc. fanden ihren Wiederhall in den Jesusmythen. Man sieht hier die Nothwendigkeit des Uebergangs von Strauß zu Feuerbach ganz deutlich: die Religion wird lediglich zu einer innern Welt unrealer Vorstellungen, Illusionen; wer darauf lebt und stirbt, daß das Geschichte sei, ist doch schließlich mit einer fixen Idee behaftet. Um nun aber den Beweis zu führen, daß die evangelischen Erzählungen keine Fakta sein können, weiß Strauß theils die Verschiedenheiten der evangelischen Berichte geschickt zu benützen und zu Widersprüchen zu steigern, theils und hauptsächlich beruft er sich auf die Unvereinbarkeit der Berichte mit den Gesetzen des historischen Geschehens d. h. auf die metaphysische Unmöglichkeit der Engelserscheinungen, der Wunder ꝛc. Für die mythische Erklärungsweise als solche beweisen diese beiden Gründe Nichts, sondern sie würden, wenn sie stichhaltig wären, nur die Ungeschichtlichkeit der evangelischen Erzählungen im Allgemeinen beweisen, wobei die natürliche Erklärung an sich noch ebenso möglich wäre als die mythische; weßwegen auch Strauß in jedem einzelnen Falle die mythische Erklärung auf den Nachweis der Unmöglichkeit der natürlichen zu stützen pflegt. Wir sehen aber hieraus auf's Neue, wie wenig der mythische Standpunkt wirklich und positiv begründet wird, und daß er im besten Falle nur den Werth einer Hypothese hätte. Jene beiden Gesichtspunkte, der historisch-kritische und der metaphysische werden nun von Strauß auf eine für den ersten Anblick blendende, in Wahrheit aber, wie früher bemerkt, unwissenschaftliche Weise durcheinander gemischt. Der zweite Gesichtspunkt ist eben die dogmatische Voraussetzung, um deren willen wir diese Kritik dogmatistisch nennen, und die also auch hier einfach zugestanden wird. In ersterer Beziehung hat das Strauß'sche Werk Anregung zu manchen eingehenden Forschungen gegeben; seine wissenschaftliche Bedeutung ist, wie Hase sagt,[65]) die Zusammenfassung und Schärfung alles dessen, was gegen die Ein-

stimmigkeit und historische Zuverläßigkeit der Evangelien im Einzelnen vorgebracht worden ist.

Die Strauß'sche Kritik hat sich noch nicht wesentlich mit den Evangelien als Büchern, sondern nur mit den darin enthaltenen Vorstellungen, noch nicht mit den Berichterstattern, sondern mit den Berichten beschäftigt und die Entstehung dieser nachzuweisen gesucht. Die mythische Erklärungsweise setzt aber mit Nothwendigkeit einen späteren Ursprung der Evangelien voraus. Augenzeugen konnten doch keine Mythen berichten; die geschichtliche Gestalt Jesu mußte erblaßt sein, ehe sie so in's Ungeschichtliche ausgeschmückt werden konnte; die absichtslos dichtende Sage bedurfte Zeit zur Mythenbildung. Auch das war ein wissenschaftlicher Mangel bei Strauß, daß er der literarischen Evangelienkritik nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt und so den Unterbau für die Möglichkeit der Mythenbildung versäumt hatte. Auf diesen Punkt mußte sich daher jetzt vorzüglich die Aufmerksamkeit richten.

Zunächst war aber der Uebergang der Kritik von den evangelischen Vorstellungen zu den evangelischen Schriften und ihren Verfassern ein anderer. Und zwar ein viel abstrakterer, der wieder recht deutlich zeigte, wie hier Alles lediglich von philosophischer Construktion, Nichts von wirklicher Geschichtsbetrachtung ausging; Nichts von etwaigen innern Schwierigkeiten der Sache selbst, Alles von modern spekulativen Kategorieen und von Vorurtheilen, welche die Beseitigung der evangelischen Geschichte um jeden Preis verlangten. Bruno Bauer wirft in seiner 1841 und 42. erschienenen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker Strauß vor, seine absichtslos dichtende Sage sei eine ebenso „mysteriöse Substanz", wie die Inspiration der Orthodoxen. Der Standpunkt der Substanz müsse auch hier — nach neuester Kategorieenlehre — zu dem des Selbstbewußtseins fortgebildet werden. Einfach gesprochen: nicht die absichtlos dichtende Sage, nicht harmlose Poesie hat die evangelischen Erzählungen gebildet, sondern dieselben sind bewußte und absichtliche Erfindungen eines Schriftstellers, dessen Werk wir im Evangelium Marci vor uns haben. Die von Weiße und Wilke 1838. gleichzeitig aufgestellte Annahme, daß das Evan-

gelium Marci das älteste sei, preist nämlich Br. Bauer als einen „außerordentlichen Fund, dessen Angedenken unsterblich sein werde," und nennt nun den Verfasser dieses Evangeliums, von welchem er nicht blos die Form, sondern auch den Inhalt der evangelischen Geschichte herleiten will, den schöpferischen Urevangelisten, den die folgenden Evangelisten mit immer steigenden Mißverständnissen ausgebeutet haben. Auch das historische Mittel, das Strauß zur Erklärung der Mythenbildung anwendet, will er ihm entziehen durch den Beweis, „daß vor dem Auftreten Jesu und vor der Ausbildung der Gemeinde der Reflexionsbegriff Messias nicht geherrscht habe, daß es also auch damals keine jüdische Christologie gab, welcher die evangelische hätte nachgebildet werden können." Weil aber Marcus mit seinem Buche doch nicht geradezu der Schöpfer des Christenthums sein kann, so sieht sich auch B. Bauer genöthigt, auf die Gemeinde zurückzugehen, die seiner schriftstellerischen Thätigkeit die Anregung gegeben und ihm den Messiasbegriff dargeboten haben müsse. Damit fällt er freilich halb auf den Strauß'schen Standpunkt zurück, und sein Unterschied von diesem besteht nur darin, daß es nicht jüdische Messiasvorstellungen sind, aus denen die Gemeinde, sondern daß es die Messiasvorstellungen der Gemeinde sind, aus denen der Urevangelist die evangelischen Erzählungen gebildet hat. Woher kommt aber die Gemeinde? Darauf antwortet B. Bauer: „Der Gedanke des Messias, und zwar der Gedanke, daß dieser der Messias sei, gab der christlichen Gemeinde ihre Existenz, oder vielmehr Beides, die Bildung der Gemeinde und der Hervorgang jenes Gedankens sind eins und dasselbe und fallen der Sache und der Zeit nach zusammen." Von Jesus leitet also Bauer die Gemeinde nicht ab; denn „Alles, was wir von ihm wissen, gehört nur der Welt der Vorstellung an; nichts von dem, was wir in den Evangelien lesen, kann als Aussage über Jesus betrachtet werden, und ob eine solche Persönlichkeit überhaupt existirt hat, kann daher nur durch die Kritik der neutestamentlichen, besonders paulinischen Briefe entschieden werden." Nicht der wirklich erschienene Messias also, sondern der Gedanke des Messias gab der Gemeinde ihre Existenz. Woher

aber der Messiasgedanke komme, das erfahren wir nicht, und die Entstehung des Christenthums bleibt völlig unerklärt. Das jedoch sagt uns Bauer, was der Messias- oder Christusgedanke gewesen sei. Das Selbstbewußtsein hatte durch die römische Weltherrschaft und die Philosophie die Schranken des antiken Natur- und Volkslebens durchbrochen; da aber die Religion noch eine allgemeine Macht war, so vermochte es sich noch nicht in seiner freien Menschlichkeit zu erfassen, sondern stellte seinen Inhalt, sein Inneres als eine fremde Person dar, wie überhaupt das religiöse Bewußtsein der sich selbst entfremdete Geist ist. Hiemit geht Bauer von Hegel zu Feuerbach über. „Dieser Christus, sagt er, das in den Himmel erhobene, das gottgewordene Ich, hat das Alterthum gestürzt, die Welt besiegt, indem es dieselbe aussaugte; und seine geschichtliche Bestimmung hat es erfüllt, wenn es durch die ungeheure Zerrüttung, in die es den wirklichen Geist stürzte, diesen gezwungen hat, sich selbst zu erkennen und mit einer Gründlichkeit und Entschiedenheit, die dem naiven Alterthum nicht möglich war, Selbstbewußtsein zu werden."[66]) Vgl. oben S. 47.

Das ist der Bruno Bauer, von welchem wir neulich in Alexander von Humboldts Briefen an Varnhagen von Ense lasen: „Der Bruno hat mich präadamitisch (vorlängst) bekehrt gefunden." Wäre dem Verfasser des Kosmos auf naturwissenschaftlichem Gebiete ein so leichtsinniges, lediglich construktives Buch ohne alle wirkliche Forschung vorgekommen, er hätte es keines zweiten Blickes gewürdigt. B. Bauer hat auch in der wissenschaftlichen Entwicklung weit nicht die Bedeutung zu erlangen vermocht, wie Strauß; doch bildet er insofern den Uebergang von diesem zu F. C. Baur in Tübingen, als er die Kritik auf das literarische Gebiet herüberführte und an dem zweiten unserer Evangelien eine ähnliche Ansicht durchführte, wie Baur am vierten. Nur geschah bei diesem Alles mit ganz anderem wissenschaftlichem Ernst und viel bedeutenderen Mitteln des Geistes und der Gelehrsamkeit.

Im Uebrigen ist zwischen Strauß und Baur ein näherer Zusammenhang. Dieser ist der Lehrer von jenem und hat nicht nur durch seine ganze Geistesrichtung, welche man als Anwendung

der Prinzipien Hegel'scher Geschichtskonstruktion auf die Kirchen- und Dogmengeschichte und namentlich auf das Urchristenthum bezeichnen kann, den entscheidensten Einfluß auf ihn geübt, sondern er ist auch mit den ersten Leistungen seiner neutestamentlichen Kritik schon einige Jahre vor dem Erscheinen des Strauß'schen Lebens Jesu in die Oeffentlichkeit getreten. Seine Abhandlung über die Parteien zu Corinth (1 Cor. 1, 12.), welche den Grund zu seiner kritischen Gesammtanschauung legte, indem sie den Gegensatz des Paulinismus und Petrinismus, des Heidenchristenthums und Judaismus als das treibende Prinzip der Geschichte der apostolischen Zeit geltend machte, ist schon 1831. erschienen. Auf der andern Seite hat offenbar auch der Schüler mit seinem Leben Jesu wieder auf den Lehrer zurückgewirkt und ihn auf der betretenen Bahn kühner gemacht, so daß die bedeutendsten kritischen Arbeiten von Baur erst in die vierziger Jahre fallen. In die von den Hegel'schen Geschichtsprinzipien aus sich ergebende kritische Aufgabe haben sich Strauß und Baur ungesucht in der Weise getheilt, daß jener den Inhalt, dieser die literarische Form der Evangelien, jener das Leben Jesu, dieser die Lebensbeschreibungen zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht hat. Baur versetzt die Abfassung der Evangelien in's zweite Jahrhundert und bietet so für Strauß die literarische Substruktion dar, indem auf diese Weise für die Mythenbildung ein größerer Zeitraum offen bleibt. Umgekehrt bildet der Strauß'sche Mythicismus die Voraussetzung für Baurs literarische Kritik der Evangelien, wie wir denn schon oben (S. 4.) die charakteristische Aeußerung von ihm angeführt haben, das Hauptargument für den späteren Ursprung derselben bleibe immer dieß, daß sie, jedes für sich und noch mehr alle zusammen, so Vieles aus dem Leben Jesu auf eine Weise darstellen, wie es in der Wirklichkeit unmöglich gewesen sein könne.

Jesus ist für Baur im Wesentlichen Nichts weiter als was er auch für Strauß ist, ein jüdischer Rabbi, der sich für den Messias erklärte, aber dabei lehrte, nicht die bloße That, sondern die Gesinnung gebe dem Menschen seinen sittlichen Werth. Letzteres war „das sittlich Universelle, allgemein Menschliche, göttlich Er-

habene, das der Person Jesu ihre absolute Bedeutung giebt; dieses mußte aber schon in der Person Jesu selbst in das Beschränkende und Beengende der nationalen jüdischen Messiasidee (nach dem wahren, geschichtlichen Sachverhalt entschränkt sich freilich umgekehrt in der Messiasidee der jüdische Nationalismus zum weltumfassenden Universalismus, aber die Baur'sche Kritik beruht überhaupt auf einem tiefen, noch von Hegel und Schleiermacher herrührenden Mangel an Kenntniß und Würdigung des A. Testaments) eingehen als in die nothwendige Form, um einen Anknüpfungspunkt für seine geschichtliche Entwicklung zu haben und den Weg zu finden, auf welchem es zum allgemeinen Bewußtsein der Menschheit werden konnte." An die letztere Seite sich anschließend, wußten sich die Zwölfe „nicht über den jüdischen Partikularismus zu erheben", während Paulus die erste, universelle Seite weiter ausbildete.

Demgemäß unterscheidet nun Baur drei Entwicklungsstufen des Urchristenthums: 1) die judenchristlich-ebionitische, vertreten durch die Zwölfe, am ursprünglichsten ausgeprägt in der vom Apostel Johannes verfaßten und den Paulus direkt bekämpfenden Apokalypse; 2) die heidenchristlich-universelle, vertreten durch Paulus und ausgeprägt in den Briefen an die Galater, Corinther und Römer. Diese beiden Richtungen standen im ganzen ersten Jahrhundert und bis tief in das zweite hinein einander gegenüber; die übrigen neutestamentlichen Schriften, sämmtlich unächt, sind Erzeugnisse des Kampfs und der Vermittlung zwischen beiden Parteien, bis endlich 3) in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das vierte Evangelium dem paulinischen Universalismus, denselben speculativ weiter entwickelnd, durch Herbeiziehung der Logosidee 2c. den dogmatischen Sieg verschaffte, während sonst, namentlich in der Verfassung mit ihren theokratischen Institutionen und aristokratischen Formen, manche judaistische Elemente in die katholische Kirche eindrangen. [67])

Wenn die Paulus'sche und Strauß'sche Kritik die evangelischen Wundererzählungen aus harmlosem Irrthum und absichtsloser Dichtung erklärt hatten: so fällt dagegen nach der Baur'schen Kritik

die neutestamentliche Literatur auf ähnliche Weise unter den Gesichtspunkt der Absichtlichkeit und Berechnung, wie nach dem Wolfenbüttler Fragmentisten die Geschichte selbst. Die meisten neutestamentlichen Schriften tragen den sogen. frommen Betrug an der Stirne, daß sie von Aposteln verfaßt zu sein behaupten, während sie es nicht sind. Baur bekämpft zwar an sich nicht mit Unrecht „das so beschränkte, von geringer Kenntniß des Alterthums zeugende Vorurtheil, welchem Pseudonymität und literarischer Betrug geradezu identische Begriffe sind.“ Er sagt aber zugleich, „der Erscheinung der pseudonym apostolischen Briefe liege dasselbe Interesse zu Grunde, wie der Apostelgeschichte, nämlich die Einheitsbestrebungen der Zeit an die Person der Apostel selbst anzuknüpfen; so gewiß daher diese Schriften Tendenzschriften seien, so natürlich sei ihr pseudonymer Charakter.“ Hienach beruht denn doch die große Mehrzahl der neutestamentlichen Briefe auf derselben „absichtlichen, tendenzmäßigen Veränderung des geschichtlichen Thatbestandes,“ wie die Apostelgeschichte.[67]) Sind ferner die meisten neutestamentlichen Schriften aus gegenseitigen Concessionen der Parteien hervorgegangen, so haben ihre Verfasser an den göttlichen Heilswahrheiten auf eine Weise zu drehen und zu wenden gewagt, wie sie vom Standpunkt des Geisteszeugnisses aus, welches eine Realität ist, auf's Entschiedenste zurückgewiesen werden muß. Ja nicht nur die Lehre, auch die Geschichte ist vor solchem Verfahren nicht sicher gewesen; denn die Art, wie wenigstens der Verfasser der Apostelgeschichte seinen Stoff behandelt haben soll, ist von Geschichtsfälschung im Parteiinteresse nicht verschieden. Das Evangelium Johannis, „das einige, zarte, rechte Hauptevangelium“, ist ein höchst absichtsvoll componirter „Roman“, der sich für Geschichte ausgiebt. Wer irgend die sittlichen Wirkungen des Neuen Testaments auf die Menschheit beobachtet, wer solche Wirkungen in seinem eigenen Leben erfahren hat und erfährt, der wird sich mit demselben Eindruck und Urtheil von dieser Behandlung der neutestamentlichen Schriftsteller wegwenden, wie von der entsprechenden Behandlung der geschichtlichen Personen.

So hat die dogmatistische Kritik wenigstens vorläufig, wie es

scheint, ihre Möglichkeiten erschöpft. Strauß erkennt in der neuesten Expektoration über Sein Leben Jesu (welcher man das Wort des Herrn zur Aufschrift geben könnte: Laß die Todten' ihre Todten begraben, du aber komm und folge mir nach) den Bauer-Baurschen Fortschritt an und tritt ihm bei: „Als Erzeugnisse der absichtslos dichtenden Sage betrachtete ich die evangelischen Wundergeschichten wenigstens ihrer Wahrheit nach. Nun ist aber nachgewiesen, daß ein großer Theil dieser Erzählungen — besonders das vierte Evangelium — gar sehr absichtlich zu bestimmten und bewußten Parteizwecken erdichtet ist. Wer kann dagegen etwas haben? Ich gewiß nicht." Weiteres wissen also diejenigen selbst nicht, denen es, wie Straußen, „darum zu thun ist, Luft zu schaffen für die freie Bewegung des Geistes durch Wegräumung des alten Gemäuers." [67]) Es ist auch sichtlich ein Stillstand in der kritischen Thätigkeit eingetreten, ähnlich wie in der philospjischen Bewegung, von deren rationalistischen Prinzipien sie abhängig war. Wissenschaftlich bewiesen ist durch diese Kritik für die Grundfrage, um die es sich zwischen Rationalismus und Offenbarungsglauben handelt, Nichts. Denn die Ungeschichtlichkeit der biblischen Geschichte ist ja ausgesprochenermaaßen immer schon vorausgesetzt, und die verschiedenen Phasen der dogmatistischen Kritik sind nur ebenso viele mißlungene Versuche, von dieser Voraussetzung aus das Dasein der biblischen Erzählungen und Schriften zu erklären. Auch der spätere Ursprung der letzteren ist nicht geschichtlich erwiesen; denn der Hauptgrund dafür ist, wie noch Baur selbst ausdrücklich zugestanden hat, der dogmatische. So liegt die geschichtliche Bedeutung dieser ganzen Kritik der Hauptsache nach auf der negativen, zerstörenden Seite: sie hat zur Untergrabung des Glaubens an das Evangelium, zur Förderung des Antichristenthums in weiten Kreisen wesentlich mitgewirkt. Gleichwohl hat sie, wie schon wiederholt angedeutet wurde, auch der Kirche und ihrer Wissenschaft Gewinn gebracht; nicht nur dadurch, daß sie durch den Gegensatz zu tieferer Forschung anregte, sondern auch durch so manche, scharfsinnige und richtige Beobachtungen in der Schrift, welche nur von den falschen Voraussetzun-

gen aus in falscher Weise verwerthet wurden. So liegt z. B. dem von Baur aufgestellten Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristenthum eine große Wahrheit zu Grunde, welche vorher nicht in dieser Schärfe erkannt wurde, und welche nun wesentlich zu einem tieferen Verständniß des biblischen Gegensatzes von Israel und der Heidenwelt und damit der ganzen Offenbarungsgeschichte, insbesondere auch des Alten Testaments mitwirkt. In dieser Weise verdankt die ächte, historische und literarische Kritik der dogmatistischen, die sich nur historisch nennt, nicht wenig.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das Alte Testament, so hat auf diesem Gebiete die dogmatistische Kritik heutzutage noch zahlreichere Vertreter als auf dem neutestamentlichen. Wir haben oben S. 4. den von Knobel aufgestellten Kanon angeführt, in welchem er sich ausdrücklich zum Dogmatismus in der Kritik bekennt, sowohl sachlich als literarisch, indem er Wunder einfach Mythen nennt und Bücher, worin solche vorkommen, schon darum für spätere Erzeugnisse gehalten wissen will. Auch Weissagungen, namentlich spezielle, wie sich deren doch mehrere im Munde Jesu finden (Joh. 2, 19. Matth. 16, 21. Marc. 14, 30. Luc. 22, 10.), werden a priori für unmöglich erklärt und nach diesem Grundsatz literarische Kritik geübt. So vernahmen wir S. 53. von Hitzig die Bemerkung, der Charakter der Prophetie schließe Prädiktion aus.

In beiden Beziehungen, in historischer und literarischer, und zugleich in Hinsicht auf Wunder und Weissagung, wollen wir das Verfahren dieser alttestamentlichen Kritik wieder am Beispiele Ewalds anschaulich machen. Während derselbe nicht Worte genug finden kann über die Verderblichkeit der Strauß-Baur'schen Richtung, verbindet er selbst zur Beseitigung der alttestamentlichen Wunder, deren Ungeschichtlichkeit einfach vorausgesetzt wird, die drei zuletzt hervorgetretenen Erklärungsweisen, die natürliche, mythische und schriftstellerische. So bemerkt er z. B. über die Wolken- und Feuersäule:[68]) „Da Israel im Rückblick auf jene Zeiten wußte, daß es nur durch die neue Kraft Jahves in ihm diese Stellung unter den andern Völkern der Erde gewonnen habe, so

konnte es ihm vorkommen, als ob Jahve damals führend sein Volk die widerstrebende Welt durchzittert habe, so daß selbst Berge wie der Sinai vor ihm bebten." Nachdem so die Idee in einen Mythus gekleidet war, wird sie dann schriftstellerisch von den verschiedenen Verfassern der Quellenschriften des Pentateuchs, deren Ewald vier oder jetzt fünf annimmt, weiter entwickelt. „Der älteste Erzähler stellt das schöne Bild auf, ein Engel Gottes sei damals unsichtbar (?) und doch gewaltig dem Heere Israels vorangezogen. Der Engel verdichtete sich allmälig in der Vorstellung in eine sichtbarere Erscheinung und ein mehr greifbares Bild. Wir finden diese stärkere Vorstellung zuerst im Buch der Ursprünge: eine lichte Wolke über dem irdischen Heiligthum schwebend. Hinzugesetzt wird, bei Nacht sei die heilige Wolke Feuer gewesen. Sofern zu dieser Vorstellung zugleich die Erinnerung an eine wirkliche Erscheinung jener Wüstenzüge Anlaß gegeben hat, kann nur an das heilige Altarfeuer gedacht werden: bei dem Heiligthum muß ein ewiges Feuer brennen, in der Wüste mußte dieß auf Reisen und zumal des Nachts desto stärker brennen, also bei Tage wie ein hoher Wolkenzug, Nachts wie Feuer erscheinen." Dieß die natürliche Erklärung, wobei freilich seltsam genug die Erinnerung an das wirkliche Faktum erst in einer spätern Gestalt des Mythus hervortritt. „Aber wiederum in neuer Weise hat sich diese so entstandene Vorstellung bei dem dritten Erzähler gestaltet, und wieder merkt man bei näherer Ansicht, welch großer Zwischenraum in der Fortbildung der Zeit diese neueste Auffassung von der vorigen trennt. Die Wolke, jetzt Wolkensäule genannt und also schon insofern anders aufgefaßt, wird nun ganz abgelöst von der Bundeslade und Stiftshütte gedacht, als sichtbare Hülle Jahves an sich." Freilich fährt, wie Ewald S. 165. bemerkt, „auch nach dem ältesten Erzähler Jahve in der himmlischen Feuerwolke auf den Sinai herab (Ex. 19, 16. 18.)," womit die ganze hier vorgetragene Geschichte der Wolkensäule dem Wesen nach in Nichts zerfließt; aber zu bedauern bleibt es, daß nicht auch noch der sonst so produktive vierte Erzähler dieser „Vorstellung" seine Dienste gewidmet hat: bei ihm hätte sie sich wahrscheinlich zu einer stei-

nernen Säule „verdichtet“, wie ja bei den Rabbinen sich eine derartige Vorstellung findet.

Ueber den zweiten der genannten Punkte, die Weissagung und die auf deren Leugnung sich gründende literarische Kritik, möge an unserer Statt Delitzsch[69] reden. „Von der im Voraus entschlossenen Verneinung aller eigentlichen Weissagung aus ergiebt sich ein eigenes Verfahren zur Bestimmung der Abfassungszeit des Pentateuchs. Die vaticinia post eventum dienen als Zeitbestimmungsmerkmale. Weil beim Elohisten den Patriarchen verheißen wird, daß Könige von ihnen stammen werden, so kann der Elohist wenigstens nicht vor der Erhebung Sauls auf den israelitischen Thron geschrieben haben. Weil Isaak dem Esau Abhängigkeit von Jakob ankündigt, und weil Bileam die Unterjochung Amaleks, Edoms und Moabs weissagt, so hat der Jehovist wenigstens nicht vor dem Siege Sauls über die Amalekiter und dem Davids über die Edomiter und Moabiter geschrieben. Aber Isaak spricht 27, 40. auch schon von Versuchen Edoms, sich vom israelitischen Joche frei zu machen, also ist mit der zeitgeschichtlichen Gegenwart des Jehovisten bis in die Regierungszeit Salomo's zurückzugehen, gegen deren Ende Edom sich empörte. Dieses Verfahren, welches der in die Zukunft schauenden Weissagung den Kopf auf den Rücken dreht, ist eins der Hauptbeweismittel Ewalds. Der älteste Bestandtheil des Pentateuchs ist nach Ewald das sogenannte Bundesbuch. Der Verfasser hat in Simsons Zeit gelebt. Woher weiß das Ewald? Weil er Gen. 49, 16 f. (Dan sei eine Schlange auf dem Wege) als ein vaticinium post eventum aus der Zeit Simsons des Daniten faßt. Dem vierten Erzähler wird die Aufnahme der Weissagung Bileams zugeschrieben. Dort wird geweissagt: Schiffe von der Seite der Kittäer, die demüthigen Assur. Auch das ist ein vaticinium post eventum, welchem zufolge der vierte Erzähler in der Nähe des Sieges des tyrischen Königs Eluläos über die Seeräuberflotte der phönikischen Kyprier im 8. Jahrhundert geschrieben hat. Hier muß Menander bei Josephus dem vierten Erzähler die Zeit, in der er schrieb, bestimmen, welche übrigens auch aus den Weissagungsworten Isaaks über Esau 27, 39 f.

geschlossen wird: das Kap. 27. in seiner ganzen Anlage führt in eine Zeit, wo der Streit mit Edom und dessen gelungener Abfall das ganze Reich Juda bewegte. Ist, fährt Delitzsch fort, diese Kritik nicht unfrei? Die wahre Kritik hält den Pentateuch im Voraus weder für mosaisch noch für nachmosaisch, sondern entscheidet nach äußern und innern Gründen; jene Kritik aber ist gezwungen, ihn trotz aller äußern und innern Gründe für ein Produkt nachmosaischer Zeit zu halten, weil er Reden und Erscheinungen Gottes, Wunder und Weissagungen enthält und doch in der mosaischen Zeit alles wie noch heute ganz natürlich hergegangen sein muß! Aber natürlich geht alles auch heutiges Tages nur für diejenigen zu, welche den Gott, der auf Sinai sein Feuergesetz gab, noch nicht in sich haben reden hören, welche sich aus dem Bereiche der Natur noch nicht in den Bereich des Geistes versetzt wissen und da die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben, welchen das Glaubensauge noch nicht geöffnet ist, um die je und je sich wunderbar offenbarende Herrlichkeit Gottes zu schauen. Die Möglichkeit der Wunder und der Weissagung ist dem Gläubigen erfahrungsmäßig durch das Wunder der Wiedergeburt und die Wirkungen des Geistes an ihm selber verbürgt. Deßhalb steht er den Wundern und Weissagungen der Schrift frei gegenüber, ohne gezwungen zu sein, sie leichtgläubig hinzunehmen, aber auch ohne gezwungen zu sein, sie im voraus ungläubig zu läugnen. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit, da ist auch wahrhaft freie Kritik, die weder verurtheilt ist, aprioristisch zu bejahen, noch aprioristisch zu verneinen, sondern in den Stand gesetzt, frei zu urtheilen, so wie es der Thatbestand der Vergangenheit und der Gegenwart fordert."

Außer dem Pentateuch sind es im Alten Testament besonders Jes. 40—66. und der Prophet Daniel, welche aus in erster Linie dogmatischen Gründen, nämlich wegen ihrer speziellen Weissagungen, in eine spätere Zeit herabgerückt werden, und wo ebenfalls die Erfüllungszeit der Weissagung ihre Abfassungszeit sein muß. Hinsichtlich Daniels darf ich an meine früher genannte Schrift erinnern, und hinsichtlich des sogenannten Deuterojesaja möchten

sich die oben bei Anlaß von Jes. 53. angedeuteten Gesichtspunkte weiterer Erwägung und Durchführung empfehlen. Was den Pentateuch betrifft, so liegt jener zuerst von dem Arzte Astruc 1753 bemerkten Unterscheidung von Stücken, welche den Gottesnamen Elohim, und solchen, welche den Namen Jehova brauchen, unstreitig eine richtige Beobachtung zu Grund. Nur ist es hier ähnlich gegangen, wie bei der Baur'schen Unterscheidung des Juden- und Heidenchristenthums: eine an sich wahre Observation wurde im Dienste rationalistischer Voraussetzungen falsch verwerthet. In Wahrheit scheint die Unterscheidung und Verbindung des Elohismus und Jehovismus nur in der mosaischen Zeit historisch begreiflich. Nach der Grundstelle 2 Mos. 6, 3. ist dieser Unterschied im Wesentlichen identisch mit dem zwischen Patriarchalismus und Mosaismus. Jede Offenbarungsstufe prägt sich in einem eigenen Gottesnamen aus, die patriarchalische in dem mit Elohim verwandten, diesen Begriff nur näher bestimmenden, gegen heidnische Abirrung die Einheit und Persönlichkeit Gottes betonenden El schaddai, die mosaische in Jehova, die königlich-prophetische in Jehova Zebaoth, welcher Name nicht vor dem ersten Buche Samuel, hier aber gleich am Anfang (1, 3.) erscheint. Ist dem nun so, so weist uns der Unterschied des Jehovismus und Elohismus für die Abfassung des Pentateuchs gerade in die mosaische Zeit: da hatte derselbe Bedeutung, später nicht mehr. Die ganze folgende Entwicklung hat den Jehovismus zur Voraussetzung und Grundlage; sie ist nur die weitere Ausbildung desselben, sowie der Name Jehova in Jehova Zebaoth erweitert erscheint. Man sieht nicht ein, wie eine spätere Zeit hätte auf den Elohismus zurückkommen, wie elohistische Geschichtschreibung in einer späteren Zeit hätte entstehen können; womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß diese Unterscheidung, wie so vieles Pentateuchische, später, z. B. im Psalter, nachklingt. Wie Mose selbst durch die Offenbarungen 2 Mos. 3, 13 f. 6, 3. zum Jehovisten geweiht erscheint, so repräsentiren die elohistischen Stücke den Standpunkt der früheren Offenbarung. Damit stimmt nun merkwürdig zusammen, daß, obwohl man eine Doppelheit der Darstellungsweise auch durch die

mittleren Bücher des Pentateuchs hindurch unterscheidet, doch die Unterscheidung der Gottesnamen selbst gerade von der Grundstelle 2 Mos. 6, 3. an aufhört, indem von hier an der Name Elohim zurücktritt. Mit der hier erzählten entscheidenden Offenbarung ist die elohistische Stufe definitiv in die jehovistische übergegangen. Es ist der Entwicklungsgang der Sache selbst, der sich so in der Darstellung abspiegelt. Die Genesis und die ersten Kapitel des Exodus bis zum Beginn der Errettung aus Aegypten sind theils elohistisch theils jehovistisch geschrieben, indem die patriarchalische Offenbarung theils schlicht und einfach nach ihren eigenen Gesichtspunkten theils prophetisch als Vorbereitung und Anbahnung der mosaischen Offenbarungsstufe aufgefaßt ist. Nach Erreichung dieser fällt jener Unterschied, soweit er auf den Gottesnamen ruht, sachgemäß weg. Wir wissen wohl, daß mit diesen Andeutungen, deren weitere Begründung und Ausführung einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben muß,[70]) noch weit nicht alle Fragen und Schwierigkeiten der pentateuchischen Kritik gelöst sind. Aber wir wollten darauf aufmerksam machen, daß die Unterscheidung zwischen Elohismus und Jehovismus bis jetzt zu ausschließlich nur als ein literarischer Fund behandelt worden ist; man hat nicht gehörig untersucht, was diese literarische Erscheinung für Lebenswurzeln in der Geschichte des Volkes selber hatte. Diese realgeschichtliche Betrachtung zeigt, daß dieselbe Beobachtung, welche man bisher für die nachmosaische Abfassung der Bücher Mose ausgebeutet hat, richtig gedeutet, auf das Gegentheil führt.

Im Uebrigen haben sich die Vertreter der dogmatistischen Kritik auf dem Gebiete des Alten Testaments, insbesondere Ewald, um das sprachliche und geschichtliche Verständniß desselben noch weit größere Verdienste erworben, als man dieß von den neutestamentlichen Kritikern sagen kann. Einmal treibt die dogmatistische Kritik selbst, sobald sie mit wissenschaftlichem Ernste gehandhabt wird, zu sorgfältiger Durchforschung der biblischen Bücher; denn sie muß darauf bedacht sein, ihre apriorischen Gründe so viel möglich durch aposteriorische, durch Beobachtungen und Thatsachen, zu stützen. Auf diese Weise ist im Alten, wie im Neuen Testament manche

richtige und wichtige Entdeckung gemacht worden. Zudem aber erfordert das gründliche Verständniß des Alten Testaments noch eine ganz andere philologische Ausrüstung als das des Neuen; das hebräische Alterthum hängt sprachlich und sachlich mit dem übrigen alten Orient zusammen. Je weniger man nun die spezifische Offenbarungseigenthümlichkeit des A. Test. anerkennt, desto mehr wird man diesen natürlichen Zusammenhängen Aufmerksamkeit schenken; wem das Höchste verschlossen ist, dem wird die Naturseite des Lebens, das Reich der Mittel, worin sich der Geist ausprägt und bethätigt, zur Hauptsache, und er kann daher, wenn er ein gewissenhafter Forscher ist, auf diesen Gebieten höchst Dankenswerthes leisten. Wir erinnern an Lexikon und Grammatik von Gesenius, an Ewalds grammatische Arbeiten, an Knobels Schrift über die Völkertafel, an seine werthvollen Notizensammlungen zum Verständniß der ägyptischen Plagen, zum Zug durch die Wüste u. s. w. im Commentar zum Exodus, sowie an alles das, was diese Männer in ihren exegetischen und andern Schriften zur grammatisch-historischen Aufhellung des A. Test. beigetragen haben.

Muß der dogmatistischen Kritik gegenüber immer wieder an den von Hundeshagen[71]) aufgestellten Kanon erinnert werden, daß „eine innere Erschlossenheit des Kritikers für das Stoffliche seines jeweiligen Gegenstandes ein unerläßliches Erforderniß bilde für die richtige Handhabung nicht blos der biblischen, sondern jeder Art von Kritik": so hat es an einer Handhabung der Bibelkritik in diesem Sinne in neuerer Zeit keineswegs gefehlt. Von einem vermittelnden und freilich mit der dogmatistischen Kritik oft zu sehr vermittelnden Standpunkt aus haben Schleiermacher, Lücke, Bleek u. A. die literarische Kritik der h. Schrift gehandhabt, während als Früchte einer in diesem Sinne geführten historischen Kritik Neanders Werke über das Leben Jesu und die Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel hervortreten. In Glaubenseinheit mit dem Schriftinhalt, wie er durch die Kirche angeeignet worden ist, haben Hengstenberg, Hävernick, Keil, Ebrard, Thiersch, Guericke u. A. ihre

kritischen Untersuchungen angestellt. Müssen die Männer dieser Richtung sich immer wieder erinnern und erinnern lassen, nicht zu ängstlich an der kirchlichen Ueberlieferung hinsichtlich einzelner Fragen der Kritik zu hängen, so wird man ihnen doch das Zeugniß nicht versagen können, daß sie sich sehr eingehend, durchschnittlich weit mehr als dieß von der andern Seite geschah, mit der gegnerischen Kritik auseinander gesetzt und mit reichen Mitteln des Scharfsinns und der Gelehrsamkeit an der Herstellung des ächt historischen Standpunkts gearbeitet haben. Dabei haben sie weder in exegetischer, noch in literarisch-kritischer Hinsicht versäumt, sich den gesicherteren Ergebnissen der neuern, geschichtlich gearteten Forschung anzuschließen, wie in ersterer Beziehung nicht nur die Arbeiten v. Hofmanns, sondern mehr oder weniger auch die Stiers und Hengstenbergs, in letzterer z. B. Delitzschs und Kurtz's Ansicht über die Entstehung des Pentateuchs zeigt. In historisch kritischer Beziehung aber d. h. für biblische Geschichte und Theologie hat diese offenbarungsgläubige Richtung die reichsten Früchte getragen. Wir erinnern an Bährs Symbolik, an Kurtz Geschichte des Alten Bundes, an die neuern Arbeiten über das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter, an Schmids neutestamentliche Theologie, an die dogmatischen Werke von Beck, Hofmann u. A.

2) Ergebniß.

Ueberblicken wir nun die kritische Schriftbehandlung, wie sie unter dem Einfluß des Rationalismus sich gestaltete, und vergleichen wir sie mit derjenigen Anschauung von der Bibel, welche durch die altprotestantische Inspirationslehre bezeichnet war, so kann es kaum größere Gegensätze geben. Dort ist ein offenbarungsloser Geschichtsstandpunkt, hier ein geschichtsloser Offenbarungsstandpunkt, welcher die Offenbarung nicht in ihrer factisch vorliegenden Entwicklung, sondern als fertige Lehrnorm betrachtete und diese selbst wieder mehr und mehr nur durch das Augenglas der kirchlichen Dogmatik anschaute. Hieraus wird sich nun unschwer die Bedeutung der rationalistischen Kritik ergeben.

Diese Bedeutung ist zuerst eine negative. Die Kritik hat uns von der mechanischen Schriftanschauung und von dem scholastischen Schriftgebrauch, von der Bevormundung der Exegese durch die Kirchenlehre befreit. „Man ist, seufzt Oetinger, von der Einfalt der ersten (apostolischen) Zeit abgekommen auf metaphorische Redensarten, auf Abstraktionen, auf endlose Subtilitäten, zumal seitdem die Streitigkeiten mit den Päpstlichen von Einfluß gewesen sind. Seither wimmelt unser lutherischer Lehrbegriff von unzähligen Beziehungen auf jene Streitigkeiten. Man hat Eintheilungen ausgesonnen, welche der Einfalt der h. Schrift fremd sind. Und so seufzen wir unter Ladungen und Lasten von Philosophemen, Formeln, Abstraktionen und Präcisionen." Man erinnere sich z. B. an die geschraubte Art, wie man die Schriftaussagen von Christo mit der kirchlichen Lehre von den zwei Naturen und der Communikation ihrer Idiome durch die Annahme der verschiedenen genera propositionum idiomaticarum auszugleichen suchte. Solche künstliche Theorieen konnten dem denkenden Geiste, sobald er wieder unbefangener wurde, nur die Verschiedenheit des biblischen und des scholastischen Christusbildes zum Bewußtsein bringen, von welchem letzteren auch Thomasius (II, 477.) bekennt: „Der Inhalt wird in lauter Einzelheiten zersplittert und aus dem Christusbilde, das den Verfassern vorschwebt, eine Zeichnung, die eher einem mathematischen Aufriß als einem lebensvollen Gemälde gleicht. Man kann sich durch eine solche Darstellung nicht durcharbeiten ohne ein Gefühl der Mühsal und des Unbehagens. Man vermißt den warmen Hauch des Lebens, das die scholastische Form nicht zum Wort kommen läßt." Es ist in neuerer Zeit oft und mit Recht im Namen der einfachen Schriftwahrheit und des gesunden Lebenssinnes gegen die abstrakten, das Geheimniß des Lebens überfliegenden Construktionen rationalistischer oder rationalisirender Wissenschaft Verwahrung eingelegt worden. Aber wir dürfen, wenn wir gerecht sein wollen, nicht vergessen, daß die alte Orthodoxie nicht minder ihre „Ladungen und Lasten von Philosophemen, Formeln, Abstraktionen und Präcisionen" hatte, und daß diese Lasten mit der Zeit um so schwerer

drückten, da sie noch überdieß mit kirchlicher Autorität sich auf die Hälse legten. Dem gegenüber hat die rationalisirende Kritik wirklich auch die gesunde Vernunft und Natur, das Einfache und Natürliche gegenüber dem Künstlichen, Gemachten, Willkürlichen kräftig vertreten. Wie das achtzehnte Jahrhundert auf allen Gebieten, in der Poesie, im geselligen Leben, im Staat, in der Erziehung u. s. w. aus den steifen und pedantischen Formen menschlicher Ueberlieferung zum Ursprünglichen und Natürlichen zurückstrebte, so auch in der Theologie und speziell in der Schriftbehandlung. Die Schrift durfte wieder sie selber sein und mußte sich nicht mehr nach dogmatischen Formeln behandeln lassen. Auch gegenüber jeder mystischen und allegorischen Willkür der Auslegung sind wir in der Schule der grammatisch-historischen Exegese gewöhnt worden, auf den einfachen, strengen Wortsinn und Gedankenzusammenhang zu halten. Die selbständige Schriftwissenschaft, die exegetische Theologie mit ihren verschiedenen Zweigen, welcher wir uns heutzutage als des grundlegenden Theiles im Gesammtsystem der theologischen Wissenschaften erfreuen, ist die Frucht dieser Seite der Arbeit des achtzehnten Jahrhunderts.

Freilich hat man nun das Natürliche nicht blos dem Künstlichen, sondern auch dem Uebernatürlichen, die Vernunft nicht blos der Willkür, sondern auch der Offenbarung gegenübergestellt; man hat, um an die früher gemachte Unterscheidung zu erinnern, das Natürliche in's Naturalistische, das Rationelle in's Rationalistische verkehrt. So wurde dem Dogmatismus der Rechtgläubigkeit, wie wir gesehen haben, ein schlimmerer Dogmatismus des Unglaubens gegenübergestellt, welcher eine destruktive, Kern und Wesen der Schrift zerstörende Kritik hervorrief. Dem gegenüber ist die ältere, orthodoxe Auffassungsweise nicht etwa nur das andere Extrem, sofern sie das Göttliche auf ähnlich einseitige Weise geltend machte, wie der Rationalismus das Menschliche; denn Gott und Mensch sind keine gleichberechtigten Größen, das Göttliche ist überall das Fundament, die Wahrheit ist nicht der menschgöttliche, sondern der gottmenschliche Standpunkt. Wenn der ältere Protestantismus ganz in dem wesentlichen, primären

Elemente der Offenbarung lebte, dem göttlichen, so war damit eben das Wesen der Sache ergriffen; die menschlich geschichtliche Entwicklung der Offenbarung aber wurde nicht prinzipiell geleugnet, sondern nur noch nicht erkannt. Daher sind es hier nicht fundamentale Irrthümer, was wir zu beklagen haben, sondern es ist ein Mangel in der wissenschaftlichen Auffassung, welcher die Aelteren noch viele Momente der biblischen Wahrheit übersehen ließ. Die rationalistische Kritik dagegen hob das secundäre, menschliche Moment so einseitig und ausschließlich hervor, daß darüber die göttliche Realität der Offenbarung geleugnet und bekämpft, daß die heilige Schrift auf die Linie heidnischer Geschichte und Literatur herabgezogen wurde. Daher ist hier wohl ein Fortschritt in der Wissenschaft, aber ein ungeheurer Rückschritt in der Wahrheit; der formale Gewinn ist mit furchtbarem materialem Verlust, mit grundstürzenden Irrthümern erkauft. Indessen hat auch in dieser Beziehung die rationalistische Kritik schließlich doch einen wesentlichen Gewinn gebracht. Sie hat der Bibel zu einer ganz neuen Bewährung und Beglaubigung gedient. Denn sie hat ihre Waffen nicht blos gegen die Orthodoxie, sondern auch gegen sich selbst gekehrt. Wir haben gesehen, wie ein kritisches System das andere abgelöst und vernichtet hat, und wie das letzte, gleich dem ersten, nicht an irgend äußerlichen Autoritäten, sondern vor Allem an den sich immer wieder selbst bezeugenden, sittlich-religiösen Realitäten der Bibel, sowie an den (im ersten Theil dieser Schrift dargelegten) biblischen Thatsachen zerschellt. Es hat sich herausgestellt, daß die H. Schrift das Feuer der extremsten Kritik nicht zu scheuen braucht, sondern für den, der sehen will, siebenfach in ihrer Wahrheit und Göttlichkeit bewährt daraus hervorgeht.

An der offenbarungsgläubigen Wissenschaft ist es nun, die nicht geringe Beute der Feinde einzusammeln und zu verwerthen. Sie hat damit auch längst den Anfang gemacht. Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie viel die Rationalisten für Aufhellung der menschlich natürlichen Seite der Schrift gethan haben. Hier galt und gilt es, nicht nur ihr geschichtliches Material gewissenhaft zu benützen, sondern auch den geschichtlichen Blick von

ihnen zu lernen und denselben mit der älteren, göttlich geistlichen Auffassung in lebendiger Weise zu vereinigen. Die Aufgabe der evangelischen Theologie auf diesem Gebiete besteht in der Ueberwindung des rationalistischen, unhistorischen Historicismus, nicht durch Zurücktreten auf den alten Standpunkt der Geschichtslosigkeit, sondern durch die Erkenntniß der heiligen Geschichte, der Offenbarungs- oder Reichsgeschichte. Zeigt eine tiefere Auffassung der Geschichte überhaupt, wie wir im ersten Theile wiederholt darauf geführt worden sind, daß ihre letzten Wurzeln in der Religion liegen, so ist es umgekehrt der wahren, der geoffenbarten Religion wesentlich, Geschichte zu werden. Die göttliche Offenbarung ist die die Weltgeschichte tragende und bewegende Macht, sie ist im höchsten Sinne des Wortes das Element des Fortschritts in der Geschichte, indem sie allein die Weltentwicklung zu wirklich neuen, höheren Stufen emporführt. Die hiemit bezeichnete Aufgabe ist nur die spezielle Anwendung des allgemeineren Satzes, welcher sich uns als Resultat der materialen Betrachtung des Rationalismus ergeben hat, daß uns derselbe zu einer lebendigeren Fassung des Verhältnisses des Göttlichen zum Menschlichen genöthigt und angeleitet habe. Denn dieses Verhältniß vollzieht sich eben in der successiven Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit und Welt d. h. in der Geschichte des Reiches Gottes.

Demgemäß werden wir z. B. das Alte und Neue Testament nicht zu jener fast unterschiedslosen Einheit mit einander vermischen, wie der ältere Protestantismus, welcher den Unterschied beider Testamente nur in der Form findet, in der geringeren oder größeren Deutlichkeit, womit die Glaubensartikel gelehrt seien;[72]) aber noch weniger werden wir beide Testamente so auseinander reißen, wie der rationalistisch-kritische Standpunkt, der es noch bezweifeln kann, ob die messianischen Weissagungen in Jesu Christo ihre Erfüllung finden, oder der, wenn er etwa am N. Test. noch fester hält, doch mit Schleiermacher das Alte dem Heidenthum gleichstellte und darum der Zersetzung preisgab; sondern wir werden den Alten Bund als das successive, organisch sich entfaltende Werden des Neuen und das Alte Testament als die niedrigere,

aber nicht minder auf göttlicher Offenbarung ruhende Vorstufe des Neuen begreifen. Ebenso werden wir das Neue Test. nicht als ein Werk des heiligen Geistes in dem Sinne ansehen, daß darin nur ein abstraktes Einerlei herrscht, und die apostolischen Individualitäten verschwinden; aber noch weniger werden wir die Unterschiede der neutestamentlichen Bücher und Lehrtypen bis zu feindlichen Gegensätzen und Widersprüchen oder gar zu bewußter Polemik zweier sich befehdenden Parteien steigern; sondern das Höhere und die theologische Aufgabe der Gegenwart ist auch hier wieder, die Einheit der neutestamentlichen Schriften als eine organische aufzufassen d. h. als eine solche, welche sich aus sich selbst zu einer reichen Manchfaltigkeit von Gliedern erschließt, und so die göttliche Einheit im menschlichen Unterschied und den menschlichen Unterschied in der göttlichen Einheit festzuhalten. „Die verschiedenen Verfasser der biblischen Urkunden, sagt ein schweizerischer Mitstreiter,[73]) sind durch den Einen Geist, der sich in der ganzen Entwicklungsgeschichte des Gottesreiches kundgiebt, erleuchtet, begeistert, beherrscht und in der Weise bestimmt worden, daß sämmtliche Urkunden des Bibelkanons zwar nicht ein Wissenschaftssystem im modernen Sinne, aber ein treues Lebensbild des sich entwickelnden Organismus des Gottesreichs darstellen, also daß aus dieser gegenseitigen Bedingtheit und harmonischen, gewächsartigen Gliederung auch nicht Ein Glied herausgenommen werden könnte ohne Verstümmelung des Ganzen. Die Bibel hat sich durch alle wissenschaftlichen Untersuchungen, wie durch das Läuterungsfeuer der schärfsten Kritik als den ältesten, geschichtlichen Niederschlag der großen Erweisungen der Herrschaft des Geistes Gottes in der Menschheit vollständig bewährt."

Die Bedeutung des Rationalismus, können wir Alles zusammenfassend sagen, ist eine doppelte, eine negative und positive, und die letztere selbst wieder theils eine formale, theils eine materiale. Er hat uns von einer mechanischen, einseitig dogmatischen Anschauung der h. Schrift befreit, auf den Weg der geschichtlichen, organisch-genetischen Methode gewiesen und nach der einseitigen Betonung des göttlichen Faktors der Offenbarung dem mensch-

lichen zu seinem Rechte geholfen, so daß es nun unsere Aufgabe ist, den gottmenschlichen Standpunkt in seiner ganzen, ethisch-metaphysischen und offenbarungsgeschichtlichen Fülle durchzuführen.

III. Die Ueberwindung des Rationalismus.

1. Die Anfänge im 18. Jahrhundert.

a. Spener und der Pietismus.

Es hat in deutschen Landen seit der Reformation zwei Perioden umfassenderer religiöser Erweckung und Erneuerung gegeben, die erste am Ende des 17. und am Anfang des 18., die andere seit dem zweiten Jahrzehend des 19. Jahrhunderts. Beide lassen sich an Bedeutung mit der Reformation selbst nicht vergleichen, sondern bewegen sich auf dem von ihr gelegten Grund als ihre geistigen Kinder. Ja wir mußten oben (S. 181.) darauf hinweisen, daß sich in ihnen auf der einen Seite eine successive Abschwächung der reformatorischen Vollkraft des Glaubens zu erkennen giebt. Auf der andern kommt ihnen die Aufgabe zu, das evangelische Glaubensprinzip gegenüber von Auswüchsen und Abirrungen zu neuer, lebendiger Geltung zu bringen, ebendamit aber auch dasselbe weiter zu bilden und ihm jene Durchführung im Leben und in der Wissenschaft zu geben, welche wir beim Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts noch vermißten. Denn jede Art von Verirrung muß ja im Reiche Gottes schließlich dazu dienen, die Wahrheit nur desto voller und umfassender an's Licht zu bringen. Die erste dieser beiden Bewegungen, die nach manchen Vorbereitungen in Spener ihren Hauptvertreter fand und als die pietistische bezeichnet zu werden pflegt, hatte es auf eine Neubelebung der Kirche gegenüber dem erstarrten Orthodoxismus des 17. Jahrhunderts abgesehen; die andere ist die Erhebung derselben aus dem Rationalismus.

Das Verhältniß des Pietismus zum Rationalismus hat man in neuerer Zeit öfter so aufgefaßt, daß jener der Vorläufer von

diesem gewesen sei, indem er die objektive Macht der Kirche und Kirchenlehre gebrochen und dem einseitigen Subjektivismus Thür und Thor geöffnet habe. Diese Ansicht ist im Ganzen so wahr und so falsch, wie diejenige, welche den Protestantismus als Vorläufer des Rationalismus betrachtet. Die Anhänger des Alten, im einen Falle die Katholiken, im andern die modernen Freunde des altprotestantischen Kirchenthums, machen das gute Neue immer gern auch für das schlechte Neue verantwortlich. Die Erneuerung der orthodoxen Befehdung des Pietismus hat daher im Wesentlichen schon oben ihre Würdigung gefunden, wo von der entsprechenden Auffassung des Protestantismus die Rede war. Der geschichtliche Sachverhalt ist dieser. Wie sich gegen den Katholizismus eine zweifache Opposition erhob, die des Unglaubens und die des lebendigen Glaubens, die humanistische und die reformatorische, so gegen den staatskirchlichen Orthodoxismus des 17. Jahrhunderts die rationalistische und die pietistische. Beide drangen dem einseitigen Dogmatismus gegenüber auf praktische Religiosität, aber die Einen fanden dieselbe in der sogen. natürlichen Religion, die Andern im lebendigen, thätigen Christenthum, aus welchem die Theologie der Wiedergeborenen erwächst. Der Humanismus war älter als die Reformation, und der Rationalismus war älter als der Pietismus. Denn der englische Deismus, dieser Vater der neueren rationalistischen Negation, begann sein Werk lange vor dem Pietismus: Herbert v. Cherbury, der zuerst den Begriff der natürlichen Religion aufstellte, starb schon 1648., als Spener erst 13 Jahre alt war. Immerhin hat wie der Protestantismus, so auch der Pietismus dadurch, daß er vor Allem auf die subjektive Heilserfahrung drang und eine freiere Bewegung der Geister gegenüber der Kirchenautorität ermöglichte, eine formelle Verwandtschaft mit dem Rationalismus und hat der Verbreitung desselben äußerlich Bahn gemacht. Man wird ferner zuzugeben haben, daß die Kirche, ihre Lehre und ihre Ordnung zwar nicht von den Vätern des Pietismus, aber doch in pietistischen Kreisen vielfach unterschätzt wurde und wird. Aber dem innern Wesen nach steht der Rationalismus vermöge seiner einseitigen

Verstandesrichtung auf ähnliche Weise dem Orthodoxismus näher als dem Pietismus, wie er vermöge seiner pelagianischen Grundansicht dem Katholizismus näher steht als dem Protestantismus. Der „Denkglaube" ist dem bloßen Kopfglauben verwandter als dem Herzensglauben. Und die moderne Weltlichkeit steht ohnedieß zum Pietismus mit seiner Hinneigung zur Weltflucht im schärfsten Gegensatz. „Nur als das andere Extrem, sagen wir mit Delitzsch,[74]) nicht als unvermeidliche Folge des Pietismus ist der Rationalismus zu begreifen." Steht mithin jener diesem von Anfang an gegenüber, so tritt er in seiner weiteren theologischen Entfaltung durch Bengel und Oetinger demselben auch immer bestimmter entgegen, und namentlich der letztere mit seinen Schülern und Geistesverwandten bietet, wie wir sehen werden, die bedeutendsten Elemente zur wissenschaftlichen Ueberwindung des Rationalismus dar.

Der Pietismus ging gegenüber der Erstarrung des evangelischen Glaubens im 17. Jahrhundert auf den lebendigen Glauben der Reformation zurück. Gerade aber weil dieß Zurückgehen ein lebendiges, selbst im heiligen Geiste kräftiges war, konnte es kein bloßes Zurückgehen sein. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Orthodoxismus des 17. Jahrhunderts nur die extreme Ausbildung eines Fehlers war, dessen Anfänge sich schon in der Reformationszeit selbst, namentlich bei Luther, finden, und der durch die Verdrängung der melanchthonischen Richtung in der lutherischen Kirche mehr und mehr herrschend wurde. Es war dieß die Verwechselung der fides qua creditur mit der fides quæ creditur, des Rechtgläubigseins und des Rechtgläubigseins. Prinzip der Reformation war die Thatsache der Rechtfertigung durch den Glauben, wie sie Luther erfahren hatte, nicht die Lehre von Glauben und Rechtfertigung. Aber den Katholiken gegenüber galt es, diese Lehre als die reine, rechte Lehre, welche den Menschen den Weg des Heils zeigt, zu behaupten. Schon aus diesem Grunde lag die Gefahr nahe, daß Glaube und Glaubenslehre mehr und mehr identisch genommen wurden. Als sodann vollends die Streitigkeiten zwischen denen, welche auf demselben Fundament

des rechtfertigenden Glaubens standen, immer heftiger entbrannten, da konnte es nicht anders sein, als daß die „reine Lehre", die Glaubenstheorie gegenüber dem persönlichen, praktischen Herzensglauben immer einseitiger in den Vordergrund trat. In diesem Betracht ist das 17. Jahrhundert nicht eine Entartung, sondern nur eine consequente, bis zum Extrem durchgeführte Ausbildung des 16. Wenn daher Spener von dieser Ueberschätzung der Lehre zurückrief, so ist ihm das nicht zum Vorwurf zu machen, sondern es ist ihm hierin im Wesentlichen Recht zu geben. War er doch darum weder gegen eine reichere Entwicklung der christlichen Erkenntniß noch gegen das kirchliche Bekenntniß gleichgültig; er hielt nur dafür, daß die Gemeinde Gottes nicht durch die beständige Fortsetzung der polemischen und dogmatischen Erörterungen, aus welchen das letztere hervorging, gebaut werde, sondern durch die Einführung der Glaubenswahrheiten in Gesinnung und Wandel. Ohne heterodox zu sein, ja unter ausdrücklicher Anerkennung des kirchlichen Dogma führte er den Glauben vom Dogmatismus des Kopfes zum Herzen, von der Schule, wozu die Kirche fast geworden war, zum Leben zurück. Er war mit den Reformatoren hinsichtlich der centralen Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens vollkommen einverstanden; aber die Gegensätze, denen gegenüber dieselbe geltend gemacht wurde, waren bei beiden verschieden, das eine Mal, wie bei Paulus, der Werkdienst, das andere Mal, wie bei Jakobus, todter Verstandesglaube. In der Reformation wurde daher der Glaube dem Werkethun gegenüber wieder prinzipiell richtig erfaßt in seiner religiösen Innerlichkeit als vertrauensvolle Annahme der Gnade; wobei dann aber eben die Versuchung sich einstellte, dem Prakticismus der Werke gegenüber den Glauben quietistisch und intellektualistisch zu fassen und die Annahme des Heils mit der Annahme der Heilslehre zu verwechseln. Ueber den Apostel Paulus hatte diese Versuchung keine Macht, aber die protestantische Kirche war ihr im 17. Jahrhundert in weiten Kreisen erlegen. „Viele Lehrer konnten nach Luthers Tod die von ihm neugefundene Rechtfertigungslehre nicht so geistvoll mit der Heiligungslehre verbunden vortragen, weil sie es nicht

selbst, wie Dr. Luther, in der Schule der Anfechtungen und des heiligen Geistes, sondern nur auf hohen Schulen gelernt hatten." [75]) Indem Spener diesen Mangel erkannte, führte er den evangelischen Glaubensbegriff einen Schritt weiter und fügte zu der religiösen Innerlichkeit, welche auch ihm unantastbares Fundament' blieb, die sittliche Bethätigung hinzu. Er machte Ernst mit dem, was Paulus in demselben Galater- und Römerbrief, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, auch lehrt, mit dem Glauben, der durch die Liebe thätig ist, mit dem Geistesleben und Geisteswandel (Röm. 8 und 12 f. Gal. 5.).

Von diesem Punkte aus durchdrang ein neues Leben in weiten Kreisen die Kirche. Der staatskirchliche Orthodoxismus hatte sich gewöhnt, das getaufte Volk als solches schon für das wahre Christenvolk anzusehen, wenn es nur noch in der reinen Lehre befestigt war. Auf Bekehrung im Sinne jenes lebendigen, bewußten Selbstglaubens, der in Luther gelebt und die Welt überwunden hatte, drang man nicht mehr. Das mit reinem Wort und Sacrament bediente Land war auch bei ungeistlichem Sinn und roher Sitte ein christliches Land. Der Gegensatz von weltlichem und geistlichem Wesen, von lebendigen und todten Gliedern der Kirche trat praktisch zurück, wenn auch theoretisch der Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche festgehalten wurde; um die Welt außerhalb der Kirche, um Juden und Heiden bekümmerte man sich noch nicht; man glaubte in dieser Beziehung seine Schuldigkeit durch Bekämpfung anderer christlicher Kirchen gethan zu haben. So lebte die Kirche im Ganzen in großer Sicherheit der reinen Lehre und des geordneten, staatskirchlichen Bestandes dahin, zumal seit sie sich von den Schrecken des dreißigjährigen Krieges allmälig wieder erholte. In den Zeiten nach der Reformation, sagt ein würtembergischer Pfarrer des vorigen Jahrhunderts, [75]) „glaubte das gemeine Volk endlich dem größten Theile nach, wie auch jetzt noch Viele vom Volk also gestimmt sind, es komme nur auf die reine Lehre an, um selig zu werden; wenn man nur nicht römisch-katholisch und nicht kalvinistisch sei, sondern die reine evangelisch-lutherische Lehre bekenne und glaube, so könne es einem nicht

fehlen; die Heiligung sei nicht so sehr nöthig, auf die guten Werke werde doch bei der Begnadigung eines Sünders keine Rücksicht genommen &c." Da seien Joh. Arndt, Joh. Gerhard in Jena („auch seine Frömmigkeit zog ihm den Namen eines Rosenkreuzers und Weigelianers zu, welches damals so viel sagen wollte, als im jetzigen Jahrhundert das Wort Pietist"), Joh. Val. Andreä, besonders aber Spener und seine Nachfolger aufgestanden.

Spener machte nicht nur für seine Person und für andere einzelne Personen wieder praktischen Ernst mit dem Glauben, sondern er versammelte auch die Heilsbegierigen in den sogenannten collegia pietatis und verband sie so zur Pflege eines lebendigen, thätigen Christenthums zu Kirchlein in der Kirche. Mit großer Nüchternheit und Weisheit vermied er dabei den separatistischen Abweg, während er dem tieferen religiösen Bedürfniß eine Befriedigung verschaffte und ein kräftiges, thatsächliches Zeugniß gegen die Welt in der Kirche ablegte. Wenn man gleich in der Unterscheidung von der Welt, namentlich hinsichtlich der sogenannten Mitteldinge, oft bis zu einer ungesunden Aengstlichkeit fortging, so war es doch von großer Bedeutung, daß der Gegensatz von Christenthum und Welt wieder ernst genommen und ausgeprägt wurde. Auch stand es mit dem Pietismus keineswegs so, daß man sich mit dem bloßen Rückzug vor der Welt begnügt hatte, sondern während man sich von ihr unbefleckt zu bewahren suchte, nahm man sich ihrer zugleich in rettendem Erbarmen an. Der Glaube war in der Liebe thätig, nicht nur durch Vereinigung der Gläubigen unter einander, sondern auch dadurch, daß man dem Verlorenen nachzugehen anfing. Was man jetzt innere und äußere Mission zu nennen pflegt, das nahm damals in der deutsch-evangelischen Kirche seinen Anfang. A. H. Francke gründete sein berühmtes Waisenhaus in Halle, wo auch die Canstein'sche Bibelanstalt und das Callenberg'sche Institut für Judenmission entstand, während von der nämlichen Universität, seitdem 1705. Ziegenbalg ausgezogen war, das ganze 18. Jahrhundert hindurch die dänisch-ostindische Heidenmission gepflegt wurde.

So kündigt sich hier wirklich eine zweite Periode des Pro-

testantismus an, indem neue, bisher nicht entwickelte Gaben in der Kirche erweckt wurden. Der in der Reformation gepflanzte Baum des Glaubens brachte jetzt die Früchte der Liebe. Wie diese auf dem praktischen, so ist auf dem theoretischen Gebiete die Erkenntniß des Glaubens Frucht. Auch hiezu fehlte es nicht an neuen Ansätzen. Obwohl der Pietismus seiner ganzen Stellung und Aufgabe gemäß für die christliche Wissenschaft unmittelbar weit weniger gewirkt hat als für das Leben, so hat er doch so gut sein Halle gehabt als die Reformation ihr Wittenberg. Es war wieder eine Universität, von welcher die Ströme des Lebens vorzüglich ausgingen. Und wenn gleich Francke und seine Schüler es vor Allem als ihren Beruf erkannten, die Theologie von einer einseitigen, scholastischen Wissenschaftlichkeit zum lebendigen Glauben zurückzurufen, so geschah doch gerade hiedurch, nicht anders als bei den Reformatoren, auch der Wissenschaft des Christenthums ein großer Dienst, indem sie wieder in ihr eigentliches Centrum hineingestellt wurde.

Der Glaube ging auch jetzt von der Kirche auf die Schrift zurück. Diese hatte ihr Mutterrecht gegenüber der Kirchenlehre zum großen Theil wieder verloren, die Exegese war in Abhängigkeit von den Bekenntnißschriften und der herrschenden Dogmatik gerathen. Dem gegenüber muß es als etwas Großes und wahrhaft Evangelisches angesehen werden, daß man die Schrift wieder selbständiger mit dem Auge des Glaubens zu betrachten und zu erforschen begann. Auch hier hat der Pietismus vom Standpunkt des Glaubens aus gethan, was der Rationalismus von dem des Unglaubens aus unternahm. Kam es dabei vorherrschend zu praktisch erbaulicher Bibelerklärung, so wurde doch von Männern, wie Francke, Paul Anton u. A., die gelehrt philologische Auslegung grundsätzlich mitgepflegt, und jenes Element war gegenüber der orthodoxistischen, wie rationalistischen Schriftbehandlung das vor Allem nothwendige und heilsame.

Was sodann das materiale Prinzip und seine dogmatische Entfaltung betrifft, so war in der „Theologie der Wiedergeborenen" nicht blos ein subjektives Erforderniß für den Theologen auf-

gestellt, sondern auch objektiv für die Theologie lag darin jene früher nicht genug beachtete, schriftmäßige Ergänzung und Belebung des Rechtfertigungsprinzips angedeutet, wornach die Rechtfertigung sich mit der Geistesmittheilung zum Begriffe der Wiedergeburt, der das ganze Wesen des Menschen umwandelnden Erneuerung zusammenschließt. Hiemit hängt es zusammen, daß sich an den Pietismus auch eine edle und im Ganzen gesunde Mystik anschließen konnte, wie wir sie am Schönsten im geistlichen Liede vertreten sehen von Männern wie Richter, G. Arnold, Freylinghausen, Rambach u. A.; denn die ächte, evangelische Mystik wurzelt in der auf der Wiedergeburt ruhenden, pneumatischen Einheit des Menschen mit Gott. Aber auch für die Idee der Neuschöpfung in universeller Beziehung ging jetzt der Sinn auf. Die Erkenntniß der Schäden des bestehenden Kirchenwesens machte Speners Blick überhaupt weiter und freier; sein innerster Geistesmensch sehnte sich nach einer vollkommeneren Erscheinungsform des Christenthums, nach der verheißenen Offenbarung des Reiches Gottes; die „Hoffnung besserer Zeiten" lebte in ihm auf. So begannen aus der tiefsten Geistesempfindung des wahren Wesens und des faktisch vorhandenen Unwesens der Kirche neue, große Blicke in den göttlichen Heilsplan sich zu entwickeln; für die prophetischen Theile der Schrift begann vom rechten Punkte aus das rechte Licht aufzugehen. J. W. Petersen erzählt in seiner Lebensbeschreibung, wie er zuerst bei Spener in Frankfurt „von den fatis ecclesiœ Vieles zu wissen kriegte, davon ich auf Universitäten wenig gehört hatte: wie das Papstthum noch sehr würde zunehmen und die wahren Evangelischen verfolgen, aber darnach, wenn es auf's Höchste gekommen, fallen; hingegen aber die Juden noch bekehrt werden würden, worauf eine bessere Kirche auf Erden aufginge und es am Abend dieser Welt noch Licht werden würde." Und Bengel sagt in seiner Geschichte der Auslegung der Apokalypse: „Eine große Thüre ward durch den theuren Spener aufgethan, als welcher die von ihm und Andern sogenannte Hoffnung besserer Zeiten wieder hervorgebracht, alle Partikularien zwar auf das Behutsamste, wie sich's bei einem solchen neuen Anfang ge-

ziemte, bei Seite gesetzet, die Hauptsache aber mit großem Ernst, Standhaftigkeit und Gewißheit bis in den Tod vertheidigt hat. Von da an dringet die Wahrheit in diesem Stücke immer mächtiger, wiewohl zwischen vielen Irrungen, hindurch." 76) Bengel ist es gewesen, der mit seiner Schule diese Spener'schen Keime einer neuen Offenbarungserkenntniß weiter entwickelt hat.

b. Bengel und seine Schule.

Die göttlichen Geistesgaben sind nicht erblich; sie pflegen schon in der zweiten Generation abzunehmen, und in den weiteren Ausläufern einer großen religiösen Erhebung stellt sich in steigendem Maaße Nachlaß und Entartung ein, indem man die Form ohne den Geist festhalten will. War selbst der apostolischen Zeit die Entstehung des Katholizismus, der Reformation die Periode des Orthodoxismus gefolgt, so werden wir uns nicht wundern, wenn auch im Gefolge des Pietismus allerlei Verirrungen hervortreten, ein äußerlicher Methodismus der Bekehrung, Engherzigkeit und Geberdenfrömmigkeit im Leben, Verachtung der Wissenschaft, Indifferentismus in der Lehre, Subjektivismus im Verhältniß zur Kirche. Und von dem Subjektivismus der „seligmachenden Application" zu dem Semler'schen der „moralischen Ausbesserung" war dann allerdings der Weg nicht mehr weit. Aber auf der andern Seite wachsen auch jetzt wieder aus dem gelegten Geistesgrunde neue, frische Lebenstriebe hervor, welche den Auswüchsen gegenüber als Correktiv auftreten und die gepflanzten guten Keime weiter entwickeln. Es schließen sich an den Pietismus zwei Erscheinungen an, welche denselben, die eine auf dem praktischen, die andere auf dem Erkenntnißgebiete, fortgeführt und zu einem befruchtenden Elemente für die kommenden Geschlechter gemacht haben: die Brüdergemeinde und die Bengel-Oetinger'sche Schule. Beide sind zunächst auf kleine Gebiete beschränkt geblieben und haben auf den Gang des kirchlichen und nationalen Lebens im 18. Jahrhundert wenig Einfluß zu üben vermocht. Sie konnten das Hereinbrechen des Rationalismus in das große Kirchengebiet nicht

aufhalten, aber sie stehen demselben als Oasen in der Wüste gegenüber, von denen später lebendige Wasser in's Ganze der Kirche ausgingen und noch ausgehen. Aus der Brüdergemeinde ist Schleiermacher hervorgegangen, und die Schätze der Bengel-Oetinger-schen Schule werden jetzt von Philosophie und Theologie in steigendem Maaße anerkannt und verwerthet, wofür wir nur an Schelling und Franz v. Baader, an Beck und v. Hofmann, an Rothe und Dorner erinnern.

Der letztere sagt: „Während die Gewitter heranzogen, die den ganzen bisherigen Bestand der Theologie in Frage stellten, ja zu einer Unmöglichkeit machten, trieb der Baum deutscher Theologie einen neuen grünen Zweig, von der Mehrzahl der Zeitgenossen verachtet, von der officiellen Theologie damaliger Kirche ignorirt oder verspottet, aber darum nicht weniger eine wahre Descendenz des reformatorischen Prinzipes, das sich damit einer neuen Seite des Christenthums zu bemächtigen und das nothwendige Gegengewicht gegen eine abstrakte diesseitige Gestaltung seiner selbst auf biblischen Grunde zu schaffen begann. Wir meinen jenen großen Theologen des vorigen Jahrhunderts, J. A. Bengel, der in aller Stille eine dem Lärm des Tages entrückte, biblisch festgegründete Schule gewann, zum Pietismus wie zur Brüdergemeinde eine wahrhaft kirchliche Stellung einzunehmen verstand und beide, die alte Orthodoxie und den Pietismus innerlich von ihren Schlacken befreite, letzteren durch treue Pflege gründlicher Schriftgelehrsamkeit und Erweiterung seines Blicks, erstere nicht durch Verflachung, sondern durch Erweckung und Pflege neuer Triebe des theologischen Erkennens, welche regenerirend auf sie überhaupt zurückwirken konnten. Bengel und seine Schule hat gleichsam ein neues Blatt des Schriftverständnisses aufgeschlagen und jener Diesseitigkeit des Glaubensprinzips, die in der sogen. Orthodoxie zur Selbstgenügsamkeit erstarrt war, wie die Forderung der steten Glaubenserneuerung das prophetische Wort Gottes gegenüberstellt. Wie viel Menschliches auch in Bengels Auffassung der Eschatologie mit untergelaufen sein mag, sein unsterbliches Verdienst um die evangelische Kirche ist, diesen wesentlich zum evangelischen Glau-

den gehörigen Theil der christlichen Wahrheit der Liebe des evangelischen Volkes und der eindringenden Forschung nahe gebracht zu haben, wie denn auch seit ihm dieser Zweig nicht wieder verdorrt, sondern in stetem Wachsthum in Nüchternheit, Klarheit und Fruchtbarkeit geblieben ist. Und wie wichtig — das wird dann von Dorner in treffender Weise näher durchgeführt — war solches erstmalige durchgreifendere Eintreten der Eschatologie in die Entwicklung deutscher Theologie!. Oetinger, jener großartige und reiche Geist, Bengels Schüler und Freund, hat einerseits mit diesem nach vorwärts das evangelische Lehrsystem eschatologisch zu ergänzen gesucht, andererseits aber, wozu Bengeln der Beruf fehlte, mit seinem spekulativen und originellen Geist, ähnlich wie Böhm, den er hoch hielt, auch die Natur und Leiblichkeit, wie Gott und sein Wesen, in den Kreis theologischer oder theosophischer Betrachtung gezogen. Einsam in seiner Zeit hat er im schroffsten Gegensatz wie zum Materialismus so zum herrschenden naturlosen und naturfeindlichen Idealismus der Philosophie und selbst der offenbarungsgläubigen Theologie an den Realismus eines Luther wieder angeknüpft. Mit den Aposteln Paulus und Johannes hat er die kosmische Bedeutung der vollendeten Offenbarung in Christus und das durch sie bestimmte Verhältniß zwischen Geist und Natur betrachtet. Er hat von der Zusammengehörigkeit der ersten und zweiten Schöpfung den tiefsten Eindruck gehabt und eine philosophia sacra gefordert, ja daran gearbeitet, durch welche das Christenthum geistig Besitz ergriffe auch von der Welt der Natur und des Geistes als einer ihm zum Eigenthum bestimmten. So hat er die Absolutheit des Christenthums, die Bengel nur eschatologisch erfaßte, auch a parte ante kosmologisch und theologisch durchzuführen gesucht. Daß er von seiner Zeit meist unbeachtet blieb, daran sind nicht blos seine zahlreichen Wunderlichkeiten Schuld, die sich zu wenig an mitarbeitender Genossenschaft hatten abschleifen können, sondern für seinen Ruf zur Arbeit an jenen objektiven Lehren fehlte vornehmlich deßhalb das Gehör, weil die excentrisch und centrifugal gewordene, aber von sich selbst und ihrer vermeinten Weisheit trunkene Zeit mit einer

unaufhaltsamen Entschiedenheit die direkt entgegengesetzte auflösende Richtung eingeschlagen hatte und nicht abließ, bis sie am äußersten Ende angekommen war." Und Rothe, dieser von Carl Schwarz in seiner Geschichte der neuesten Theologie mit Recht so hochgestellte Denker, sagt: „Das kann ich ja voraussehen, daß, wenn mir überhaupt ein bescheidener Platz in dem großen Hause der Theologie zugewiesen werden sollte, ich in das Kämmerchen der Theosophen zu stehen kommen werde in die Nähe Oetingers. Ich gehöre auch wirklich nirgends sonst hin und wünsche mir keine bessere Stelle. Mir soll innig wohl sein zu den Füßen des lieben Mannes, er aber wird mich wohl auch nicht von sich weisen, sind doch die eigentlichen Skandala seiner Lehre auch die der meinigen." [77])

Auf die Brüdergemeinde ist hier unserer Aufgabe gemäß, welche es mit der Offenbarungswissenschaft zu thun hat, nur ein kurzer Blick zu werfen. Sie hat die praktischen Charismen weiter gepflegt, welche durch den Pietismus in der evangelischen Kirche erweckt wurden. Die Idee der Kirchlein in der Kirche ist hier durch Stiftung einer selbständigen, aber mit den Landeskirchen befreundeten Gemeinde weitergeführt. Von diesem Mittelpunkt aus wirken die Herrnhuter auf die Kirche ein durch Societäten, Diasporaarbeit und Erziehungsanstalten, auf die Heidenwelt durch eine ausgebreitete und gesegnete Missionsthätigkeit. Die selbständige Gemeindeorganisation war, wenn gleich mancherlei Beschränktheiten und Einseitigkeiten damit verbunden sind, doch namentlich für die Zeit des Alles überfluthenden Rationalismus von hoher Wichtigkeit, hat aber auch jetzt noch eine vorbildliche Bedeutung. Denn die Bildung lebendiger Gemeinden, nicht im separatistischen Sinne, sondern zur belebenden Einwirkung auf weitere Kirchenkreise ist ein Ziel, welches schon Luther im Auge hatte, und welches der Protestantismus um so mehr wird in's Auge fassen müssen, je mehr auf der andern Seite der Abfall zunimmt und die äußern, politischen Stützen des Kirchenthums wanken. [78])

In Würtemberg fand der Pietismus, welchem Männer wie J. V. Andreä u. A. vorgearbeitet hatten, die bereitwilligste Auf-

nahme. Der Hof war bemüht gewesen, Spener, der seine Laufbahn als Privatdocent in Tübingen begonnen hatte, im Lande festzuhalten, und obwohl dieß nicht gelang, wurde ihm doch Achtung und Vertrauen bewahrt und von der Regierung öfters in kirchlichen Angelegenheiten sein Rath eingeholt. Als Francke 1717. nach Würtemberg kam, wurde „auf Spezialbefehl des Herzogs im fürstlichen Pfleghause zu Tübingen und durch's ganze würtembergische Land frei Traktament und Fuhre für den Herrn Professor und seine Gesellschaft" ertheilt. Im Tübinger Stift bildete sich nach dem Vorgange von Halle und Leipzig ein Verein von Studirenden zur Pflege praktischer Schriftkenntniß und lebendigen, thätigen Christenthums. Ein eifriges Mitglied desselben war Joh. Albr. Bengel (1687—1752.), dessen Schrifttheologie als die wissenschaftliche Frucht der von Spener ausgegangenen Erweckung bezeichnet werden darf. Würtemberg blieb durch freies und selbständiges Eingehen auf die pietistischen Anregungen vor den in Norddeutschland daraus hervorgegangenen Händeln bewahrt; die kleine, lutherische Landeskirche dieses Herzogthums war ein stiller, umfriedigter Boden zu gedeihlicher Entfaltung der neuen Keime. Aber nicht blos das, sondern es wurde, um Tholucks Worte zu gebrauchen,[79]) „vermöge des tiefen, sinnigen Volkscharakters des schwäbischen Stammes das praktische Halle'sche Element durch ein theosophisch-intellektuelles ergänzt."

Zunächst war aber dieß Element ein biblisches. Blicken wir auf das über die altprotestantische und pietistische Schriftbehandlung Bemerkte zurück: so wird man sagen dürfen, das formale Prinzip des Protestantismus sei jetzt erst, wenigstens innerhalb der lutherischen Kirche — denn in der reformirten hatte namentlich die coccejanische Schule bereits Aehnliches angestrebt —, zu selbständiger Entfaltung gekommen. War früher die Schrift vorzüglich zu polemischen und dogmatischen, später zu praktisch-erbaulichen Zwecken verwendet worden: so kam es jetzt durch Bengel und seine Schule zu einer ruhigen, gläubig wissenschaftlichen Versenkung in die Schrift als solche und in die ganze Schrift. Gleichmäßiger Schriftverstand war das Ziel, dem man nachstrebte. Wenn

Bengel an den Herrnhutern das zu ausschließliche Treiben der Versöhnungslehre tadelt, so liegt hierin auch dem älteren Protestantismus gegenüber ein Dringen auf Aneignung des manchfaltigen Reichthums der Schriftwahrheit. „Das menschliche Herz, sagt er, braucht allerlei Lehren, womit ihm aufgeholfen, womit es zurechtgewiesen werden muß. Der Bluttheologie bin ich von Herzen ergeben, wie sie denn die Sache aller rechtschaffenen Seelen von Luther an war. Die Apostel wußten den Werth der Lehre von der Genugthuung und dem Verdienste Christi auch. Doch zeigt sich in ihren Vorträgen und Briefen eine schöne Mannigfaltigkeit und reiche Ausführung."

Bei dieser Versenkung in den vielgestaltigen Reichthum der Schrift trat nun die Idee der Offenbarungsgeschichte immer bestimmter als leitender Gesichtspunkt des Verständnisses hervor. „Nebst dem Grunde des Heils, sagt Bengel, legt uns die heilige Schrift noch viele andere köstliche Dinge vor. Die Bücher, daraus sie bestehet, sind nicht von ungefähr vor andern auf uns gekommen. Man hat sie auch nicht als bloße Spruch- und Exempelbüchlein anzusehen, nicht als vereinzelte Ueberbleibsel des Alterthums, daraus nichts Ganzes herauszubringen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oeconomie bei dem menschlichen Geschlechte vom Anfang bis zum Ende aller Dinge durch alle Weltzeiten hindurch, als ein schönes und herrlich zusammenhängendes System. Denn obgleich jedes biblische Buch ein Ganzes für sich ist und jeder Schriftsteller seine eigene Manier hat, so weht doch Ein Geist durch alle, Eine Idee durchdringt alle." Wie sich aber jeder Weg nur erkennen läßt, wenn man das Ziel weiß, wohin er führen soll, so auch die Wege Gottes, auf denen er die Menschheit ihrer Bestimmung entgegenführt. Daher hat das göttliche Wort von der Genesis an Weissagung in sich, welche beständig auf das Ende der jetzt beginnenden und sich entwickelnden Geschichte, auf die Zertretung der Schlange, auf den Segen, der durch Abrahams Samen über alle Geschlechter der Erde kommen soll, auf das Universalreich des Friedens unter Juda's Scepter 2c. hinweist. Vom Verständniß der Weissagung ging daher auch bei

Bengel das Verständniß der Heilsgeschichte aus. Das biblische Buch, welches die Offenbarung im engeren Sinne heißt, ist ihm der Schlüssel zur göttlichen Offenbarung überhaupt geworden; von hier aus lernte er „die Ordnung der Zeiten" verstehen. Nachdem 1740. die „erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi" zum ersten Mal erschienen war, erschien 1741. der ordo temporum, a principio per periodos œconomiæ divinæ historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus, ut tota series et quarumvis partium analogia sempiternæ virtutis ac sapientiæ cultoribus ex scriptura Veteris et Novi Testamenti tanquam uno revera documento proponatur. Die apokalyptische Chronologie war hier zur Weltchronologie oder zur chronologischen Betrachtung der göttlichen Reichsgeschichte erweitert.

Nun kann ja die blos chronologische Betrachtung als etwas Aeußerliches, Trockenes und Dürftiges erscheinen; und insbesondere ist es bekannt, daß Bengels apokalyptische Chronologie verfehlt war, und daß auch seine übrigen, biblisch chronologischen Berechnungen von mancher Künstlichkeit und Willkürlichkeit nicht freizusprechen sind. Er war mehr eine nüchterne, mathematisch-logische als eine intuitiv und spekulativ angelegte Natur. Aber bei allen Mängeln im Einzelnen ist doch die Grundidee wahr und groß gewesen, und der Verfasser des Gnomon zum N. Testament hat nicht blos mit dem chronologischen Rahmen oder gar mit chronologischen Spielereien und Künsteleien sich befaßt; sondern es war ihm um die Sache selbst zu thun, um „die göttliche Oeconomie bei dem menschlichen Geschlechte" und ihren von der höchsten Weisheit geordneten Entwicklungsgang. Daß die heilige Geschichte in Maaß und Zahl gefaßt ist, das war für Bengel nur der Ausdruck ihrer absoluten Plan- und Vernunftmäßigkeit. Mathematik der Geschichte war die Schaale, Philosophie der Geschichte der ihm freilich selbst wohl noch nicht zum vollen Bewußtsein gekommene Kern.

Von hier aus ging nun zunächst auf die Theologie ein befruchtender und erneuernder Einfluß aus. Die Schriftbehandlung war jetzt nicht mehr in erster Linie dogmatisch oder erbaulich, son-

dern sie wurde ohne Zurückstellung des praktischen Ernstes und der begrifflichen Schärfe, ja vielmehr auf dem Grunde ächter Salbung und eines gediegenen, theologischen Denkens immer mehr exegetisch-historisch. War im bisherigen Protestantismus der Mittelpunkt des Heils vorzüglich in's Auge gefaßt worden, so wurde nun auch seine alttestamentliche Vorbereitung und seine eschatologische Durchführung tiefer und selbständiger gewürdigt. Die Bengel'sche Schule zeigt, daß auch ohne den rationalistischen Umweg eine wahrhaft geschichtliche, nämlich offenbarungsgeschichtliche Auffassung der h. Schrift möglich gewesen wäre. „Wenn wir, sagt Delitzsch,[80]) im A. Test. jetzt klarer sehen, so ist dieß vermöge des Lichtes der Fall, welches Bengel von der Apokalypsis aus über das A. Test. verbreitet hat. Wem verdanken wir es, daß die rechtgläubige Kirche der Gegenwart die chiliastische Anschauung der Endzeit nicht mehr, wie in sämmtlichen alten Lehrbüchern der Dogmatik geschieht, als eine Heterodoxie brandmarkt, sondern dieselbe so in ihr innerstes Leben aufgenommen hat, daß jetzt wohl kaum (?) ein gläubiger Christ sich findet, der sie nicht theilte? Wem verdanken wir es, daß die Kirche jetzt an eine herrliche Zukunft des Volkes Israel glaubt und ebendeßhalb in seiner alttestamentlichen Vorgeschichte eine Prognose auf seine Endgeschichte, in der alttestamentlichen Prophetie eine Fernsicht nicht blos auf die Herrlichkeit der Heidenkirche, sondern Israels im eigentlichen Sinne erkennt? Wem, daß die Kirche in Anerkenntniß der sinnlichen Wirklichkeit, in welcher das übersinnliche Heil zuletzt sich darstellen soll, die sinnliche Wirklichkeit der alttestamentlichen Geschichte wieder in ihr Recht einzusetzen und Geistliches und Leibliches in seiner organischen Verschränkung aufzufassen befähigt ist? Wir verdanken es Bengel. Er war es, der den letzten Bodensatz einer unter dem Scheine der Orthodoxie bis zur Ketzermacherei antichiliastisch gesinnten Theologie ausleeren mußte und sowohl die Epigonen dieser niederkämpfte, als auch die Brüdergemeinde, welche in sich selbst die herrliche Zukunft der Kirche, die sogenannte philadelphische Periode derselben, verwirklicht wähnte, zu besserer Einsicht brachte. Er sprengte die Fesseln

einer bis dahin fast bis zur Unantastbarkeit gültigen exegetischen Ueberlieferung, vindicirte der Schriftauslegung ihr Mutterrecht im Verhältniß zur Dogmatik und wies der Kirche in der Schrift den kastalischen Quell, aus dem sie sich immer neu verjüngen müsse. Bengels Schriften sind von der Kirche noch lange nicht ausgelernt. Wir wären in manchen Stücken weiter als wir sind, wenn man sie fleißiger läse, als respektvoll nennte."

So ist es denn charakteristisch, daß Bengel und seine Schüler nicht mehr auf dem dogmatischen Gebiete ihre Hauptthätigkeit entfalteten, sondern auf dem exegetischen und auf dem von ihnen neu eröffneten, wenn auch nicht erstmals betretenen biblisch-historischen. Für die Exegese legte Bengel durch seinen Gnomon zum N. Test. einen Grund, auf dem seine ganze Schule sich erbaute. Seine Auslegung ruhte vor Allem auf solider, philologischer und kritischer Basis. Er hatte Schriften des klassischen Alterthums edirt und unter selbständiger Betheiligung an den damals noch jungen Forschungen der Textkritik auch eine eigene Ausgabe des N. Test. veranstaltet. Mit dem philologischen Element der Exegese verband sich aber bei ihm ganz von selbst, als ob es überhaupt nicht anders sein könnte, das theologische, beides in feinsinniger Auffassung und kurzer, körniger Darstellung. Er wollte Fingerzeige geben, wie, um die Titelworte des Gnomon anzuführen, ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum cœlestium indicatur.

An Bengels Gnomon schließen sich die exegetischen Arbeiten seiner Schüler an. Sein Schwiegersohn Philipp David Burk suchte die Bengel'sche Methode auf das A. Test. anzuwenden und schrieb einen Gnomon in 12 prophetas minores und einen Gnomon psalmorum, worin er allerdings weder den Geist noch die Bündigkeit des Meisters erreichte, aber die neuen prophetischen Grundanschauungen mit Vorsicht und Mäßigung durchführte. Carl Heinrich Riegers „Betrachtungen über das N. Testament, zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, nach seinem Tode herausgegeben," sind eine praktische Ausführung des Bengel'schen Gnomons voll eigen-

thümlichen Salzes und Lichtes, zumal in den Episteln. Magnus Friedrich Roos schrieb eine Anzahl selbständiger exegetischer Schriften, „kurze Auslegungen“ z. B. der Briefe an die Römer, Galater, Thessalonicher, worin er vorzüglich eine genaue Entwicklung des Gedankengangs und der Grundideen anstrebt. In anderer Weise hat Friedrich Christoph Steinhofer Auslegungen oder vielmehr Beiträge zur Auslegung des Römer-, Colosser-, Hebräer- und ersten Johannisbriefs gegeben. Die zweite und dritte dieser Schriften führen den Titel: Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntniß Jesu nach den lehrhaften Zeugnissen der Epistel &c., die letzte: Selige und heilige Gemeinschaft der Glaubigen mit dem dreieinigen Gott in einer durchgehends auf Erkenntniß und Erfahrung gerichteten Erklärung des 1. Briefs Johannis. Steinhofer greift in der Regel — nur den zuletzt genannten Brief erklärt er fortlaufend — einzelne charakteristische Verse heraus und knüpft an sie eine äußerst fruchtbare, didaktisch und praktisch gleich gediegene Darlegung der Grundwahrheiten des Briefes. Seine vorzüglichste Gabe ist die Beschreibung der Herrlichkeit und Allgenugsamkeit Christi und seines Versöhnungswerkes, ruhend auf reicher und seliger, ächt evangelischer Heilserfahrung. Er war längere Zeit als Hofprediger des Grafen Reuß zu Ebersdorf in der Brüdergemeinde gestanden. Von Philipp Matthäus Hahn endlich, welcher schon der theosophischen Seite der Bengel'schen Schule angehört, besitzen wir über die Briefe an die Epheser und Colosser, sowie über die Off. Joh. „Erbauungsstunden oder kurze Reden über einen jeden Vers, welche zur Erweckung eines erbaulichen Gesprächs einer Gesellschaft vorgelesen wurden.“ Arbeiten von originaler Tiefe und Weite eines Blickes, der immer auf das Ganze des göttlichen Heilsplans und das letzte Verklärungsziel gerichtet ist, manchmal auch von einer das biblische Maaß nicht streng genug einhaltenden Kühnheit. Diese Werke der Bengel'schen Schule gehören fast sämmtlich der sogenannten praktischen Exegese an, sind aber reich an theologischem Gehalt und an Lehrstoff zu schriftmäßiger Belebung, Vertiefung und Be-

reicherung des kirchlichen Dogma, an dessen Substanz alle diese Männer unverrückt festhalten.

Auf biblischgeschichtlichem Gebiete sind vor Allem wieder die Arbeiten von Roos zu nennen, welche fast den ganzen Gang der göttlichen Offenbarungen umfassen. Seine „Einleitung in die biblischen Geschichten von der Schöpfung an bis auf die Zeit Abrahams" behandelt die Uroffenbarung; die „Fußstapfen des Glaubens Abrahams in den Lebensbeschreibungen der Patriarchen und Propheten" das Alte Testament; die „Lehre und Lebensgeschichte Jesu Christi" die Evangelien, im ersten Band nach der Seite der Lehre, im zweiten nach der Seite der Geschichte. Weiter war es besonders der Zusammenhang des Alten Testaments mit dem Neuen in Vorbild und Weissagung, der von diesen Männern in's Auge gefaßt wurde. Von Roos geschah dieß in seinem gedankenreichen, den Grundriß der ganzen prophetischen Theologie zeichnenden Werke: Auslegung der Weissagungen Daniels, die in die Zeit des N. Test. hineinreichen, nebst ihrer Vergleichung mit der Off. Joh. nach der Bengel'schen Erklärung derselben. Der Dichter Philipp Friedr. Hiller schrieb ein „neues System aller Vorbilder Jesu Christi und der Kirche durch das ganze Alte Testament." Phil. Matth. Hahn endlich bearbeitete die Lehre Jesu als „die gute Botschaft vom Königreich" in vier Theilen so, daß er in den beiden ersten Theilen einen Ueberblick über die Geschichte der messianischen Weissagung von der Genesis bis Maleachi gab, als worauf die Predigt Jesu beruhte, im dritten die Reden des Herrn vor der Bergpredigt, besonders nach Joh. 1—5., im vierten die Bergpredigt zusammenhängend erklärte. (Eine weitere Fortsetzung war beabsichtigt, folgte aber nicht.) So haben wir hier bereits vor uns, was man jetzt Offenbarungsgeschichte und biblische Theologie nennt. Nicht nur die Exegese selbst, sondern auch die geschichtlichen und zusammenfassenden Wissenschaften der exegetischen Theologie wurden von der Bengel'schen Schule neu angebaut und so in vielseitiger Weise der Grund zu einer selbständigen Schrifttheologie gelegt. Allerdings traten diese Arbeiten nicht in streng wissenschaftlichem Gewande auf, wie denn ihre

Verfasser sämmtlich praktische Geistliche waren; aber gerade die einfache Darstellung verleiht ihnen wieder einen besondern Werth, und was man auch im Einzelnen aussetzen und im Ganzen an schulmäßiger Form vermissen kann, man wird dafür reich entschädigt durch die Tiefe und Fülle der biblischen Erkenntniß, durch die Kernhaftigkeit und den Reichthum ächt theologischer Grundideen, durch den hellen Blick in Gottes Wege und Reichsplan, worin diese Leistungen so manches berühmtere, formell vollendetere System weit überragen. Für den innern Werth derselben zeugt auch der Umstand, daß sie fast alle in den letzten Jahren und Jahrzehenden neu aufgelegt worden sind. Wie treffend bereits die Idee der organisch-genetischen Entwicklung der göttlichen Offenbarung erfaßt ist, beweist z. B. folgende Stelle von Ph. M. Hahn: „So ist das Wort Gottes. In kleinen unansehnlichen Anzeigen sind große Dinge enthalten, welche Gott durch seinen Geist von Zeit zu Zeit weiter aufdeckt, also daß die ältesten Verheißungen nicht von den neueren Offenbarungen verdrängt und aufgehoben, sondern vielmehr diese an jene angeschlossen und jene durch diese in ein höheres Licht und Auswicklung gesetzt werden: wie wenn eine Blume aufwächset, so ist schon der bildende Geist im Samen, der durch jedes Paar Blätter, die hervorwachsen, seine innere verborgene Grundbildung je mehr und mehr offenbart."

Aber nicht blos für die Theologie hat Bengel anregend gewirkt; wir bezeichneten oben das, was man jetzt Philosophie der Geschichte nennt, als den Kern seines Strebens. Seine Weltchronologie beruhte auf dem Gedanken, daß das Reich Gottes und seine Geschichte der tragende Grund der ganzen Weltentwicklung, die göttlichen Offenbarungsthaten die wahren Knotenpunkte und Fortschrittselemente im Weltgang, also die biblische Geschichte und Weissagung in letzter Instanz auch der Schlüssel zum Verständniß der Profangeschichte sei. Seine kirchen- und weltgeschichtliche Auslegung der Apokalypse war nur eine äußerliche Auffassung dieses Grundgedankens. So trat hier das schriftmäßige Denken über die Grenzen der gewöhnlichen Theologie hinaus, indem es die göttliche Offenbarung in ihrer universellen Bedeutung erkannte.

Bengel führte den Protestantismus von der individuellen, religiösen Auffassung des Christenthums zur geschichtlichen, kosmischen Auffassung desselben weiter. „Es sind, sagt er einmal in seinen sechzig Reden über die Off. Joh., zwo Hauptlehren, die uns in dem Worte Gottes vorgelegt werden. Die erste weiset uns auf die Erkenntniß des Heils in Jesu Christo. Da ist für jeden Menschen insbesondere nöthig, daß er den Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist, uns selig zu machen, durch den Glauben annehme und in seinem Blute die Vergebung der Sünden erlange. Es mag sonst von göttlichen Dingen zu betrachten vorfallen, was da will, so ist dieß allezeit der Hauptgrund; das Andere ist außer demselben lauter Fürwitz und unbefugte Anmaaßung. Aber wenn eines einmal in dem Hause Gottes ein Kind und Erbe werden will, so darf es sich auch darin umsehen und wahrnehmen, wie es zugeht. Da zeiget sich die große Anstalt Gottes durch Jesum Christum, wie Er seine Heiligen geführet hat von den uralten Weltzeiten bis auf den heutigen Tag, und wie Er es an ihnen wird hinausführen bis zum Ende und Ziel. So sollen wir denn alle Unterweisung, die uns in der h. Schrift gegeben wird, annehmen, ein jegliches Stück in seiner Ordnung. Dadurch wird eine Seele ausgerüstet, daß sie desto weniger mit sich selbst in ihrer Blödigkeit zu thun hat, sie wird mit Gott und der Betrachtung seiner Werke desto mehr bekannt, sie gelanget zu einer Beruhigung und Zufriedenheit, zu einem starken Vertrauen gegen ihn in kindlicher Scheue und in Vernichtung ihrer selbst; sie wird in einer beständigen Anbetung Gottes unterhalten."

Dieß ist vor Allem die Bedeutung des Chiliasmus, daß er das Christenthum nicht blos als Heil, sondern als Reich, als eine neue göttliche Ordnung der Dinge kennen lehrt. Derselbe ist nichts weniger als eine unwissenschaftliche Schwärmerei, sondern er ist wie von fester, biblischer Begründung, so von hoher, geschichtsphilosophischer Bedeutung. Durch ihn, sagt Oetinger, bekommt die Religion erst ihre völlig schöne Gestalt; durch ihn, fügen wir hinzu, bekommt die Geschichte diesseits des Weltendes erst den ihrer Idee entsprechenden Abschluß.

Auch die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, welche Bengel glaubte und nur nicht öffentlich vorgetragen wissen wollte, wird uns von hier aus verständlich und bedeutsam. Sie ist gegenüber der bisher vorherrschenden individuellen Auffassung des Christenthums nur die in's Extrem getriebene universelle. Gott hat es bei seinem Schöpfungs- und Erlösungsplan nicht blos auf die ewige Seligkeit Einzelner abgesehen, welcher die ewige Verdammniß Anderer ebenso gewaltig oder noch gewaltiger gegenüberstände; sondern sein Absehen geht auf die Verklärung der ganzen Welt, auch der Naturwelt. Und diese Absicht wird wirklich erreicht werden, indem es zur Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde kommt, so daß Alles, was lebt, mit der Herrlichkeit Gottes erfüllt ist. Nur zeigt uns die Schrift auch eine Todesregion der beharrlich Widerstrebenden, welche letztlich nicht mehr zur Welt gehören, sondern „draußen" sind in einer schauerlich geheimnißvollen Existenz ohne Leben. Daß nun, als die Erkenntniß der universalgeschichtlichen Bedeutung des Christenthums neu aufging, sich die verklärte Lebenswelt in ihrer lichten Schönheit dem Blicke allein darstellte, das werden wir dem Gange der menschlichen Dinge gemäß finden.

Hieran schloß sich dann aber noch ein Weiteres. In der verklärten Welt hat nicht nur die Geschichte ihr Ziel gefunden, sondern auch die Natur ist auf eine neue, höhere Stufe des Daseins erhoben. Von der Idee des neuen Himmels und der neuen Erde aus gewinnt die Natur eine hohe Bedeutung für das christliche Denken und Forschen. Der Naturbegriff ist aber hier prinzipiell von seiner gewöhnlichen Starrheit befreit, indem die Natur selbst als ein Moment der Geschichte im höchsten Sinn, als an dem großen Gang des Abfalls und der Wiederbringung mitbetheiligt erscheint. Der Gegensatz der empirischen und der verklärten Natur bringt den Naturbegriff in Fluß. Von den Grundgedanken der biblischen Offenbarung aus wird also das christliche Denken zur Betrachtung wie der Geschichte, so auch der Natur geführt, indem sich der Heilsplan Gottes zugleich als Weltplan erweist.

c. Oetinger, Crusius u. A.

Dieß ist der Punkt, wo sich an Bengel Oetinger (1702 bis 1782.) selbständig und ebenbürtig, ja großentheils überragend, anschließt. Zu Bengels geschichtlicher Auffassung des Christenthums fügte Oetinger die physische und metaphysische hinzu. Daß Christus der Baumeister, Herr und Zurechtbringer oder Arzt der Natur sei, daß die Schriftbegriffe nicht blos moralisch, sondern physisch müssen gefaßt werden, waren Grundgedanken von ihm. Wie er sich aber hiedurch zu selbständiger Beschäftigung mit der Natur, insbesondere mit der Chemie und Alchymie, bestimmen ließ, so nahm überhaupt sein wissenschaftliches Streben einen freieren und umfassenderen Flug. Und dieß ist der Grund, warum wir ihn nicht blos als ein Glied der Schule Bengels betrachten, sondern als den Träger eines Neuen ihm zur Seite stellen. Man hat hiezu zum Mindesten ebensoviel Recht und Pflicht, als die Geschichte der Philosophie, wenn sie z. B. Hegel seinem Lehrer Schelling oder Aristoteles dem Platon nicht unter-, sondern beiordnet. Bengel blieb, auch wo er über die Grenzen der bisherigen Theologie hinausführte, doch wesentlich Theolog; sein Denken, auch sein geschichtsphilosophisches, war ein unmittelbar und ausschließlich an die Schrift angeschlossenes. Oetinger dagegen war mit Bewußtsein Philosoph. Er stand mit seinem Lehrer unverrückt auf dem Schriftgrunde fest; aber es war ihm dabei nicht blos um eine grammatica in Spiritus Sancti verbis occupata zu thun, wie Bengel mit Luther die Theologie definirte, sondern um eine „Philosophia sacra, um die Grundweisheit oder Grundbegriffe der h. Schrift, welche den innersten, verborgenen Grund bilden, woraus das Geschriebene geschrieben worden, so daß diese Philosophie wie ein Schlüssel in das Schloß heiliger Schrift hineinpaßt.“ Eine solche Philosophie, welche Gott und seine Offenbarung zum Ausgangspunkt für die Betrachtung der Welt nimmt, nennen wir Theosophie. So ist Oetinger näher Theosoph und schließt sich daher an die ältere Theosophie, vor Allem an Jakob Böhme, mit dem er sich viel beschäftigt hat, ausdrücklich an. Der

Trieb zu universeller, glaubensgemäßer Erkenntniß, welcher im ursprünglichen Protestantismus lag und, durch die Scholastik zurückgedrängt, in Böhme naturgewaltig hervorgesprudelt war, fand in Oetinger einen geistesmächtigen Vertreter.

Indem hier die Dogmatik zur Theosophie erweitert oder die religiöse Betrachtung des Christenthums zur geschichtlichen und metaphysischen fortgeführt wurde, so war, wenigstens anfangsweise, das geleistet, was wir oben am älteren Protestantismus vermißt haben. Und indem umgekehrt das Natur- und Geistesleben in den Kreis der göttlichen Betrachtung der Dinge eingeführt wurde, so war dem philosophischen und theologischen Rationalismus sein Boden entzogen. Oetinger trat denn auch schon bestimmt als Gegner des Rationalismus auf. Er bekämpfte in der Philosophie auf's Entschiedenste den Idealismus, dessen zerstörende Wirkungen er klar voraussah, obwohl er damals noch in der harmloseren Gestalt der Leibnitz-Wolf'schen Lehre herrschte. Ebenso bekämpfte er in der Theologie die moralisirende, aufklärerische Verflüchtigung und Entleerung der biblischen Vollbegriffe durch Semler, Teller u. A. Er nahm aber diese Aufgabe nicht leicht, sondern faßte sie in ihrer vollen Tiefe, wornach es galt, der falschen Gnosis nicht blos die äußere Autorität kirchlicher Lehre, auch nicht blos frommen, einfältigen Glauben, sondern eine wahre Gnosis nach dem Vorbild Pauli im Colosserbrief entgegenzustellen. „Mein Bemühen, sagt er in seiner Selbstbiographie, ging bei Tag und bei Nacht dahin, letzte Begriffe zu finden, die entweder die Leibnitz-Wolfischen bestätigen oder umstoßen würden. Das war eine schwere Arbeit für mich, aber ich sah, daß es sein mußte, indem ich sonst bei der gegenwärtigen Generation dem Willen Gottes nicht auf eine vollkömmliche Weise würde dienen können.“ So darf man von Oetinger sagen, er habe, wie kaum ein Anderer, die ganze Größe der Aufgabe durchschaut, welche durch die neue, im 18. Jahrhundert angebrochene Periode des geistigen Lebens der christlichen Erkenntniß, der protestantischen Wissenschaft im umfassendsten Sinne gesteckt ist, wenn sie der auf Philosophie, Naturwissenschaft &c. sich stützenden antichristlichen Denkweise des

Zeitalters gewachsen sein will. Als Prophet dieser Aufgabe, der Ausbildung einer ächten Theosophie, steht Oetinger da; er hat sie noch nicht gelöst, sein Streben ist oft mehr ein Ahnen und Tasten, wobei es an Willkürlichkeiten im Einzelnen nicht fehlt; aber er hat sie mit genialem Blick erfaßt und die Lösung auf allen Punkten in Angriff genommen.

Dieß zeigt sich vor Allem darin, daß er mit richtigem Takt das Berechtigte in dem Streben der neuen Zeit herausfindet. Auch er ist in seinem Theile ein Sohn des 18. Jahrhunderts. Das kirchlich Ueberlieferte als blos Traditionelles genügt ihm nicht; er strebt von den „allzu subtilen Begriffen" zum Ursprünglichen zurück, das er aber nicht auf dem Wege rationalistischer Kritik, sondern innerer, mystischer Erfahrung zu erfassen trachtet; es ist ihm um lebendige Anknüpfung des Göttlichen an das Menschliche zu thun. In dieser Beziehung ist sein psychologischer und erkenntnißtheoretischer Begriff des sensus communis von der höchsten Bedeutung. Das natürliche Menschheitsleben fällt ihm nicht blos unter den Gesichtspunkt der Erbsünde, sondern es hat auch eine Urbeziehung zum Logos, welcher der Baumeister und Herr der Natur ist. Der sensus communis ist „das allgemeine Gefühl des Lebens, des Lichtes und der Wahrheit, der allgegenwärtigen Weisheit"; auf unmittelbare Weise bezeugen sich hier, „mit einer göttlichen Empfindungskraft umgeben, die ursprünglichen Wahrheiten, welche wie ein Blitz aller Vernünftelei vorlaufen." Oetinger schrieb eine Schrift: inquisitio in sensum communem et rationem, worin er zeigt, daß dem logischen, diskursiven Denken (ratio, intellectus) der sensus vorangehen müsse, nicht als bloße Sinneswahrnehmung, sondern als das damit verbundene Gefühl, als Wesensberührung mit den Dingen, als unmittelbares, schauendes Ergreifen des Objekts in seinem innersten Lebenspunkt, als Intuition des sich darin manifestirenden Göttlichen. In diesem Sinne sagt Oetinger: qui parum sentit, parum scit. So tritt er hier prinzipiell dem philosophischen Rationalismus entgegen, welcher die Erkenntniß aus der bloßen, abstrakten ratio heraus construiren zu können meint; er faßt auch das höhere Erkennen vor Allem

als ein Empfangen, ein Aufnehmen von Lebenseindrücken, in denen sich uns von jedem Gegenstand „das Nothwendigste, Nützlichste und Einfältigste" dargiebt. Diese Lehre vom sensus communis ist daher im Grunde nichts Anderes, als die Ausdehnung des protestantischen Glaubensprinzips auf das Erkennen überhaupt; sensus communis und ratio verhalten sich zu einander, wie Glauben und Wissen. Der sensus communis ist der psychologische Sitz des Glaubens; Oetinger selbst erinnert uns, indem er dieß lehrt und zugleich sensus mit Gefühl übersetzt, an Schleiermachers mystischen Religionsbegriff; er geht aber noch weiter und zieht bereits den in neuerer Zeit von Martensen, Beck, Schenkel u. A. in seiner prinzipiellen Bedeutung für den Religionsbegriff erfaßten Begriff des Gewissens ebenfalls hieher. Sein sensus communis ist jedoch noch umfassender als Gefühl und Gewissen; denn er ist nicht ein blos religiöses, sondern ein allgemeines Erkenntnißorgan, oder weist vielmehr das religiöse Element als allem Erkennen wesentlich nach, sofern alle Dinge letztlich nur in Gott als dem allgegenwärtig tragenden Lebensgrunde vollkommen erkannt werden können. So haben wir hier den Grundbegriff einer im besten Sinn des Wortes mystischen oder theosophischen Erkenntnißlehre, und die eigentlich mystischen Zustände der Erleuchtung, der Centralanschauung ꝛc., denen Oetinger sorgfältig nachgeht, sind nur höhere, intensivere Grade dieses allgemein menschlichen Intuitionsvermögens. Auf der andern Seite ist also in diesem Begriffe das zur Anerkennung gelangt, was in dem modernen Humanismus Wahres ist, daß es nämlich im Menschen auch abgesehen von der Erlösung einen Sinn für Wahrheit und Recht giebt, an welchem die Heilsoffenbarung ihren Anknüpfungspunkt hat und sich bewähren muß, nur daß dieser Sinn bei Oetinger eben als sensus kein, sei es moralisch oder intellektuell, produktives, sondern ein receptives Organ ist. So hilft unser Theosoph, gerade indem er der idealistisch-rationalistischen Denkweise prinzipiell entgegentritt, doch auch dem Berechtigten an ihr zum Rechte, worin er sich als der wahre, ebenbürtige Gegner erweist.

Dem sensus communis entspricht auf dem objektiven Gebiete,

als das metaphysische Prinzip des Oetinger'schen Denkens die Idee des Lebens; der sensus communis ist das allgemeine Gefühl des Lebens. In concreto gewinnt er diesen seinen Inhalt aus den beiden großen Büchern der göttlichen Offenbarung, die recht eigentlich für den sensus communis geschrieben sind: aus der Natur sammt dem natürlichen Menschenleben als Werkstätte der allgegenwärtigen Weisheit und aus der h. Schrift. „Unter Allem wirkt Gott so kräftig von innen heraus als von außen hinein; das Inwendige ergießt sich in das Auswendige, und das Auswendige bezeichnet das Inwendige... Es ist eine Pest der Ideen, die Natur außer der Gegenwart Gottes anzusehen; es ist in allen Menschen ein unwiderstrebliches Mitwissen oder Gefühl der unsichtbaren Kräfte, welche die sichtbare Natur animiren; es ist auch ein geheimes Ja und Amen in uns von der Gegenwart der Weisheit in uns und außer uns... Die Weisheit redet noch immer und ruft überlaut auch durch die Anstalten der Gesellschaft, die Gott verborgentlich, wie die Sprachen der Völker regiert. Gleichwie sich Gott in der Menschheit Jesu ohne Fehler offenbart, so offenbart er sich auch durch andere Menschen, ob sie schon noch so viele Fehler haben. Denn Reiche und Arme begegnen einander oder sind um des Bezugs willen auf einander, der Herr hat sie alle gemacht. Alle Menschen müssen demnach der Weisheit Werkzeuge sein... Im Neuen Testament quellen Lebensfiguren aus dem Geist, diese haben eine Wunderkraft und eine unbeschreibliche Schönheit, das Leben nicht nur, wo es möglich wäre, abzumalen, sondern mit einer gleichen Empfindlichkeit in des Andern Herz zu entzünden." So breitet sich hier der ganze Stufengang göttlicher Offenbarungen vor uns aus; nicht nur die Schrift, sondern auch Natur und Menschenwelt sind hier ausdrücklich als Offenbarungsstätten anerkannt, durch welche sich uns das Leben bezeugt und darbietet. Wenn der ältere Protestantismus die Schrift und der Rationalismus Natur und Vernunft in dieser Hinsicht fast ausschließlich betonte, so ist Oetingers Bestreben auf das lebendige Zusammenschauen der niederen und höheren Offenbarungsstufen gerichtet.

Die Idee des Lebens selbst nun stellt Oetinger namentlich dem Idealismus und speziell der Leibnitz'schen Lehre von den Monaden nach ihrer doppelten Seite als einfachen und als vorstellenden Wesen entgegen. „Denken ist nicht das Erste und Sein ist nicht das Erste, sondern Leben und Selbstbewegung." Näher bestimmt er das Leben als „intensum, ein aus Kräften essentiirtes oder simplificirtes Wesen, da Alles nur Eins oder Alles in Jedem und Jedes in Allem ist; äußerlich Monas, punctum diffusivum et manifestativum sui, innerlich Myrias." Diese Selbstmanifestation in einem Ineinander von Kräften ist aber wesentlich Verleiblichung. „Kein Geist kann ohne Leib erscheinen. Alles, was geistlich ist, ist dabei auch leiblich. Leibhaftigsein ist eine Realität oder Vollkommenheit, wenn sie nämlich von den der irdischen Leiblichkeit anhaftenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Alle diese drei können von der Leiblichkeit hinweggethan werden, wie aus dem (verklärten) Leib Christi und seinem Fleisch und Blut Joh. 6. und aus der Auferstehung der Gläubigen erhellt." Leben und (geistige) Leiblichkeit ist daher Oetingers Grundbegriff, auf welchen sein ganzes System erbaut ist. In Gott ist das Leben, das Band der Kräfte unauflöslich, in der Creatur auflöslich und durch die Sünde wirklich aufgelöst. Christus aber hat durch seinen Erdenwandel, Tod und Auferstehung das Leben in der Welt hergestellt; er ist jetzt in seiner Erhöhung der Träger des unauflöslichen Lebens (Hebr. 7, 16.), corpus Christi est perfectio spiritus. „Das Fleisch und Blut Christi soll nun Alles zur wahren Leiblichkeit bringen," so daß Gott, mit seiner Herrlichkeit der Creatur einwohnend, Alles in Allem sein kann. In diesem Sinne ist „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes".

So will Oetinger alle Grundbegriffe „physisch oder wesentlich, nicht nur moralisch" gefaßt wissen. Man kann nicht leugnen, daß er dieß mit einer gewissen Einseitigkeit thut. Die Reaktion gegen den gewöhnlichen Spiritualismus, der schon in der orthodoxen Scholastik geherrscht hatte und nun von der idealistischen Philo-

sophie, der moralisirenden Aufklärung und der rationalistischen Theologie bis zur äußersten Verflachung aller, insbesondere der christlichen Begriffe getrieben wurde, führte ihn dazu, daß er das Physische zu unmittelbar als das Metaphysische oder Wesentliche nahm. Jener abstrakten Geistigkeit gegenüber schien die Realität in der Leiblichkeit zu liegen. Oetinger scheint manchmal zu vergessen, daß denn doch das Moralische, das Ethische, das Persönliche das Erste ist und bleibt. Dabei ist er in seinen Ausdrücken nicht vorsichtig und präcis genug, zumal hinsichtlich der Unterscheidung der höheren und niederen Leiblichkeit. Wenn er die Idee des Lebens als eine chemische Idee bezeichnet, so erscheint sein Prinzip als ein zu naturhaftes im Sinne der irdischen Natur, und demgemäß kann sein ganzes Denken uns oft allzusinnlich anmuthen. Er scheint die verschiedenen Stufen des Lebens, das natürliche, das geistige, das göttliche, nicht bestimmt genug auseinanderzuhalten; er droht auch das geistliche Leben in einen Naturprozeß zu verwandeln. Allein dem Wesen nach ist die Sache nicht so bedenklich. Was Oetinger mit seiner Idee des Lebens und der Leiblichkeit meint, das ist doch in erster und letzter Instanz die neue, höhere, die göttliche Natur, die Geistleiblichkeit (2 Petr. 1, 4. 1 Cor. 15, 44.), die er von der irdischen Leiblichkeit und den ihr anhaftenden Mängeln wohl unterscheidet. „Leben, Herrlichkeit und Geist, sagt er, sind beständig beisammen; jedes hat des andern Eigenschaften. Das ewige Leben und die ewige Selbstbewegung sind die ersten und höchsten Ideen von Gott als einem Geist." Um was es sich also für Oetinger handelt, das ist in Wahrheit ein realistischer Geistesbegriff, von welchem aus er dann allerdings auch einen Uebergang zur (materiellen) Natur und einen realeren Begriff der letzteren zu gewinnen sucht, als es dem Idealismus möglich ist. Wenn man es auch als einen Mangel bezeichnen muß, daß er den Begriff der Persönlichkeit und des Ethischen nicht prinzipiell genug gewürdigt hat, so hat doch das Physische in dem höheren Sinne, wie er es faßt, das Ethische zur Voraussetzung, eben weil es die neue Natur, die Selbstmanifestation des Geistes ist. Daher wird auch durch Oetingers

naturphilosophische Anschauungsweise die Freiheit und die Geschichte nicht aus-, sondern eingeschlossen.

In dieser Beziehung tritt bei ihm noch bestimmter als bei Bengel die Idee des göttlichen Vorsatzes oder Welt- und Heilsplanes hervor, wie sie namentlich im Epheser- und Colosserbrief entwickelt ist, welches für Oetinger Hauptschriften sind. Diese Idee ist nichts Anderes als der göttliche Grundriß dessen, was wir jetzt Geschichtsphilosophie nennen. Paulus nennt es auch die verborgene Weisheit Gottes (Theosophie, *Θεοῦ σοφία* 1 Cor. 2, 7.), welche Gott verordnet hat vor der Welt zu unserer Herrlichkeit. Oetinger betont die Freiheit dieses göttlichen Vorsatzes, er spricht von dem „unbedingten Wohlgefallen des Rathschlusses der Liebe," und vermißt an J. Böhme, daß er, während ihm „der Grund aller Wesen geoffenbart worden sei, das Willkürliche in Gott nicht verstanden habe," d. h. daß seine schauende Erkenntniß nur auf das physische und metaphysische Gebiet, nicht auch auf die in der Freiheit wurzelnde Geschichte und ihren göttlichen Plan sich erstreckte. Für's Andere betont Oetinger an dem Vorsatze Gottes, daß er ein Vorsatz der Ewigkeiten d. h. der großen Weltperioden sei: „nicht auf einmal, sondern in langen Zeiträumen soll das Universum durch Christum zu Gott zurückgeführt werden; die Ewigkeiten sind darum da, daß die Tiefen des göttlichen Lebens herausgeholt und erkenntlich gemacht werden." Hiemit ist die Geschichte in ihrem tiefsten Wesen erfaßt als die freie, successive Selbstmittheilung Gottes an die Welt und die hiedurch bedingte, in langen Perioden sich vollziehende Zurückführung der Welt zu Gott. Ebendaher aber ist für's Dritte Christus der Mittelpunkt des göttlichen Rathschlusses. „Der Vorsatz der Ewigkeiten ist ein Vorsatz in Christo. Das Geheimniß ist im Alten Testament verdeckt, im Neuen aber offenbar gemacht worden, nämlich daß in dem Menschen Christo alle Fülle der Gottheit wohnen solle, und Alles durch ihn versöhnet werde zu ihm selbst, es seie auf Erden oder im Himmel, und daß alle Dinge wieder unter Ein Haupt verfaßt würden, beide, das im Himmel und auf Erden ist. Die

ganze Welt und die Gemeine, Engel und Menschen müssen Mittel zu dem Endzweck des Vorsatzes abgeben."

Diese freie und allmälige Hineinbildung des Göttlichen in's Kreatürliche, welche die Grundidee der ganzen Weltentwicklung ist, stellt sich nun auf allen entscheidenden Punkten dar: Zuerst bei Christo selbst, dann bei denen, die ihm angehören, und endlich in der Geschichte im Großen. Bei Christo weiß Oetinger (und sein Schüler Ph. M. Hahn führt diese Anschauung in geistvoller Weise noch weiter durch) eine wirkliche, menschliche Lebensentwicklung zu gewinnen. „Es ist nicht nur eine Vereinigung der Naturen, sondern eine durch Resistenz und Widerstand durchgebrochene Geduld. Der Lebenslauf Jesu stellt uns sehr vollkommen Staffeln des Wachsthums dar, ut psychicum in spirituale elevetur. Darum muß er von der untersten Stufe des Knechtes zur höchsten der Gottheit allmälig erhoben werden." Nachdem er am Kreuze den im Tode real gegenwärtigen Zorn Gottes getragen und weggenommen hatte, ist „die Auferstehung eine Verwandlung des Fleisches und Blutes Jesu in den Geist oder eine Verklärung der Menschheit. Durch sie ist die Heiligkeit den Seelen und Leibern mittheilbar gemacht worden. Ihr Endzweck ist, daß Christus Alles künftig wie an ihm selbst, so auch an der Kreatur leiblich darstelle." Der verklärte Christus ist so das persönliche Prinzip der Entwicklung und Vollendung der Welt; die ganze Heilsanstalt dreht sich um die vita vegetabilis per gratiam creaturis noviter implantanda. Dem entsprechend fällt auch im Christenleben der Hauptnachdruck auf die Wiedergeburt und Erneuerung als „successive Theilnehmung an der Herrlichkeit Gottes. Das geistliche Wesen aus dem lebendigmachenden Fleisch und Blut Jesu wird mit der Seele vermenget durch eine neue Geburt, welche den seelischen Umlauf des Lebens in eine ganz andere Fassung setzet, daß Gottes Bild wieder wirksam sein kann in der Wahrheit, welche wieder Gerechtigkeit und Heiligkeit in ihr aufrichtet. Der von Gott zum Eigenthum und Pfand des Erbes empfangene Geist ist in Wahrheit ein vegetabilisch Gewächs und ein Baum des Lebens, worin Hoffnung die Wurzel, Liebe der Saft und Trieb, Glaube

die bildende Kraft ist. Geist ist also die ganze, gewächsliche Verfassung des treibenden, göttlichen Lebens." In universeller Beziehung endlich beginnt die Erhöhung der Geschöpfe in den Geist, die höhere, göttlich geistliche Naturordnung in der Gemeine. „In dem Vorsatz der Ewigkeiten ist dieß Christi erstes Geschäft, diejenigen auszuzeichnen, zu verordnen, zu berufen, welche sich würdig machen lassen, sein Erbtheil, seine Wohnung, seine Behausung im Geist zu werden, nämlich noch hier im Verborgenen. An der Gemeine soll alsdann Alles körperlich dargestellt werden, was in Gott verborgen war. Vermuthlich sind diese Erstlinge der Kreaturen das Ferment zu den folgenden Erhöhungen der Geschöpfe durch Christum. Denn es ist dem zweiten Adam vorbehalten, in den Ewigkeiten der Ewigkeiten Alles, was Geist ist, mit allen Unterscheidungen in körperlichen Figuren hervorzurufen." Es leuchtet ein, welch eine hohe Bedeutung hier die Eschatologie in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien gewinnt.

Die Idee der Neuschöpfung, die wir im älteren Protestantismus noch vermißt haben, ist hier, wie man sieht, zur eigentlichen Grundidee geworden. Stellt Oetinger die Rechtfertigung verhältnißmäßig dagegen zurück, so thut er dieß kaum mehr, als vom älteren Protestantismus die Neuschöpfung gegen die Rechtfertigung zurückgestellt wird. Spricht er sich aber über diese manchmal so aus, daß sie von jener gleichsam absorbirt erscheint, „Gott rechne dem Gläubigen die künftige Vollkommenheit schon als gegenwärtige an, weil er in Christo sei": so kann diese irrthümliche Fassung leicht vermieden und dabei die Grundwahrheiten seines Systems doch anerkannt werden. Die Rechtfertigungs- und Neuschöpfungslehre schließen einander nicht aus, sondern fordern und ergänzen sich gegenseitig, wie sie schon bei Paulus lebendig verbunden sind. Oetinger darf als derjenige bezeichnet werden, welcher das protestantische Prinzip zum ersten Mal zu einem umfassenderen, nicht blos theologischen, sondern philosophischen oder vielmehr theosophischen System durchgeführt hat.

Angeregt wurde er hiezu, wie wir gesehen haben, durch die damals herrschende „Weltphilosophie"; sein System ist eine Frucht

des Gegensatzes zu dem hereinbrechenden Rationalismus. Wir haben diesem letzteren Spener, Bengel, Oetinger gegenübergestellt. Diese drei Männer verhalten sich zu einander wie Glauben, Wissen und Erkennen, oder wie das religiöse, geschichtliche und spekulative Element der christlichen Wissenschaft. Diese drei Momente, die wir auch als das mystische, das biblische oder biblisch-kirchliche und das theosophische bezeichnen können, bringen in ihrer gegenseitigen Durchdringung die ächte christliche Gnosis hervor. Im 16. und 17. Jahrhundert sehen wir, wie schon in der alten und mittelalterlichen Kirche, ebenfalls drei Elemente nach einander hervortreten, das religiös-mystische, das polemische und das scholastische (vgl. oben S. 180 f. 194. 207. 210.). Scholastik ist die formale, unlebendige, Theosophie die reale, lebensvolle Weise christlichen Erkennens. Spener tritt gemeinsam mit dem Rationalismus der todten, scholastischen Orthodoxie entgegen; aber er thut dieß nicht im Namen des Unglaubens, sondern des lebendigen, thätigen Glaubens. So repräsentirt er dem Rationalismus gegenüber das christliche Prinzip als religiöses in seiner subjektiven, praktischen Lebendigkeit. Dieß ist in der Kirche das Fundament für jeden, auch nach der Seite der Erkenntniß hin zu machenden Fortschritt; und der so gelegte Grund des Glaubens wird durch das darauf gebaute Wissen und Erkennen nicht umgestoßen, sondern bewahrt und bewährt. Das Spener'sche Element findet sich bei Bengel, das Spener-Bengel'sche bei Oetinger wieder. Aber Bengel fügt nun zu dem religiösen Element das geschichtliche, zu dem subjektiven das objektive, zum Seelenheil die biblische Offenbarungsentwicklung hinzu; er zeigt uns, wie die heilige Schrift den Gläubigen über den Standpunkt seines individuellen Glaubens hinaushebt und in den großen, historischen Zusammenhang des Gottesreiches einführt. So entsteht aus dem lebendigen Herzensglauben der historische Glaube oder das christliche Wissen. Oetinger endlich fügt zu dem gläubigen Wissen das Erkennen hinzu. Während es bei Bengel zunächst der Reichthum und die Manchfaltigkeit göttlicher Offenbarungen ist, woran er sich freut, kommt es Oetinger auf die Nachweisung der Rationalität derselben an. Er geht von

der Geschichte auf die Metaphysik zurück und will eine Gottes- und Weltanschauung gewinnen, welche den Schlüssel des Verständnisses darbietet zu den Tiefen und Wundern der Schrift d. h. der ganzen Weltentwicklung. Es war ein Grundgedanke Oetingers, wie seines Schülers Ph. M. Hahn, ein Gedanke, der uns auch in der Eintheilung seiner Predigten häufig begegnet: 1) glauben, 2) verstehen. „Es ist der Mühe werth, sagt er, von den Ungläubigen verlacht zu werden. Es ist keine größere Narrheit als der Unglaube, keine größere Unvernunft." Seine ganze Arbeit will dazu dienen, „daß man die Grundbegriffe Jesu Christi nicht nur ex fide, sondern ex ratione für raisonable halte."

So tritt Oetingers System der Zeitwissenschaft, die ihn verhöhnte, gegenüber als das rationelle System dem rationalistischen, oder, wenn man den Ausdruck nicht mißverstehen will, als positiver Rationalismus dem negativen, als Erleuchtung der Aufklärung, als durch die göttliche Thorheit hindurchgegangene Weisheit der menschlichen, zur Thorheit gewordenen Weisheit. Das Erkenntnißbedürfniß, das im Rationalismus sich geltend machte, ist bei Oetinger vollkommen anerkannt und nur auf eine viel tiefere Weise befriedigt, als in den entgegenstehenden, philosophischen und theologischen Systemen. Ja sein Schüler Ph. M. Hahn kann mit seinem Streben nach klarer, heller Erkenntniß in einzelnen Wendungen und Ausdrücken an den Rationalismus erinnern, von dem er doch in der Fülle seiner Schriftgedanken toto cœlo verschieden ist.

Rationalität war das theoretische, Humanität das praktische Ideal des 18. Jahrhunderts. Indem auf dem Spener'schen Grunde Bengel und Oetinger das reformatorische Prinzip nach der Seite des Erkennens, Francke und Zinzendorf nach der Seite der Liebe fortbildeten, war es dort die wahre Rationalität, hier die ächte Humanität, welche im Christenthum thatsächlich aufgezeigt wurde. Freilich nicht die Humanität des Genusses, welche nur der Blüthen des Lebens in Kunst und Bildung sich freut, sondern die Humanität der Aufopferung, welche Frucht schafft für dieses und das zukünftige Leben, diejenige Humanität, welche

nichts Menschliches sich fremd hält, sofern sie auch den verlorensten Brüdern mit rettendem Erbarmen bis in die weiteste Ferne nachgeht, und welcher, weil sie am ersten nach dem Reich Gottes trachtet, alles Uebrige von selbst zu wahrer Lebensfreude zufällt. So ward der in den Irrthümern des 18. Jahrhunderts enthaltene Wahrheitskern herausgeschält, und diese Richtungen haben sich daher dem falschen Rationalismus und Humanismus gegenüber probehaltig erwiesen. Sie vermochten zwar nicht denselben im Ganzen zurückzutreiben; denn ein Rationalismus und Humanismus ohne Kreuz, der den natürlichen Menschen aufklären und verklären will, ohne ihn in den Tod zu legen, ist das Lockendere, dem die Menge zufällt. Aber die Brüdergemeinde und der schwäbische Pietismus waren doch Kirchengebiete und fast die einzigen, welche vom Rationalismus unversehrt blieben, und von denen später neue Lebens- und Lichteskräfte ausgingen.

Auch die unmittelbare Wirksamkeit Oetingers darf übrigens nicht zu gering angeschlagen werden, zunächst also in seinem engeren Vaterlande. Sein nächster und bedeutendster Schüler ist hier der schon öfter genannte Pfarrer Phil. Matth. Hahn, der sein schlichtes Pfarramt einer philosophischen Professur vorzog, und dessen meiste Schriften in den letzten Jahren wieder neu aufgelegt worden sind. Die vollendetste derselben ist: Eines ungenannten Schriftforschers Betrachtungen und Predigten über die sonn- und feiertäglichen Evangelien, wie auch über die Leidensgeschichte Jesu, für Freunde der alten Schriftwahrheit. Fünfte Ausgabe, Stuttgart und Canstatt, 1847. Wenn sich Oetinger neben seiner theologischen Berufsarbeit mit Chemie und Alchymie beschäftigte, so Hahn mit Mathematik und Mechanik. Dieser Unterschied ist für die Geistesart beider Männer charakteristisch. Oetinger ist ein gährenderer, gewaltigerer, umfassenderer Geist; Hahn ist einfacher, geradlinigter und beschränkt sich in seinen Schriften auf das Biblische. Er führt die Oetinger'schen Grundideen in einem schlicht und klar gedachten Systeme aus, ohne deßwegen bloßer Schüler zu sein. Er steht Oetingern, obwohl abhängig, doch eigenthümlich zur Seite; es ist zwischen beiden in

manchem Betracht ein ähnliches Verhältniß, wie zwischen Luther und Melanchthon. Durch Phil. Matth. Hahn hängt auch der (ihm übrigens nicht verwandte) Bauer Joh. Mich. Hahn mit Oetinger zusammen, welcher, ähnlich wie J. Böhme, die Gabe der „Centralanschauung" besaß und der Stifter einer noch jetzt im südwestlichen Deutschland weit verbreiteten religiösen Gemeinschaft, der sog. Michelianer, wurde. Von seinen zahlreichen Schriften ist 1857. und 58. ein Auszug erschienen, geordnet nach den drei Gesichtspunkten: Schrift-, Erfahrungs- und Erleuchtungserkenntniß. Im Jahr 1859. erschien: Die Lehre des würtembergischen Theosophen J. M. Hahn, systematisch entwickelt und in Auszügen aus seinen Schriften dargestellt von W. F. Stroh, Pfarrer. An die beiden Hahn schließen sich zwei weitere Namen genialer, aber leider! zu früh verstorbener Männer: J. L. Fricker (1729—1766.), auf dessen „tiefsinnige und weitaussehende Philosophie" Oetinger selbst große Stücke hielt, und Thomas Witzenmann (1759—1787.), Hauslehrer bei Ph. M. Hahn und später Freund Fr. H. Jakobis, so daß er ein Bindeglied zu werden versprach zwischen dem biblisch-realistischen Süden und dem idealistischen Norden. Von ihm ist 1859. eine ausführliche und interessante Biographie durch Alexander Freiherrn von der Goltz veröffentlicht worden.

Auch im übrigen Deutschland indeß fand die biblisch-historisch-theosophische Richtung, deren Durchbildung es dem Rationalismus gegenüber galt, ihre bedeutenden, mit den Würtembergern meist in direktem Zusammenhang stehenden Vertreter. Wir nennen im mittleren Deutschland Christian August Crusius (1715—75.), dessen Andenken Delitzsch[81]) wieder unter uns erneuert hat, im nördlichen Gottfried Menken (1768—1831.), von dessen Schriften 1858. eine Gesammtausgabe erschienen, und dessen Leben und Wirken uns kürzlich von dem Biographen Hamanns, C. H. Gildemeister,[82]) beschrieben worden ist, in der Schweiz den Züricher Antistes Johann Jakob Heß (1741—1828).

Crusius ist in seinem ganzen Streben Oetingern sehr verwandt, obwohl er von Natur nicht so intuitiv, sondern mehr dis-

cursiv angelegt erscheint. Auch er ist ein Schüler Bengels, wenn gleich nur durch dessen Schriften, fest auf biblischem Grunde stehend, aber auf demselben Theologie und Philosophie verbindend. Er war zuerst Professor der Philosophie, dann der Theologie in Leipzig und hat in beiden Gebieten eine schöne Anzahl von Werken geschrieben. Im Jahr 1739. erschien seine erste Schrift de decoro divino, vom Gottgeziemenden, besonders im Versöhnungswerk. Diese Schrift ist charakteristisch, nicht nur, weil sie bereits philosophische und theologische Betrachtung verbindet, sondern auch weil sie einen Begriff behandelt, der, zwischen einseitiger Freiheit (Willkür) und einseitiger (logischer oder physischer) Nothwendigkeit die Mitte haltend und dem paulinischen Wohlgefallen des göttlichen Willens nahe verwandt, sich als Schlüssel zum Heilsplan und zur Offenbarungsgeschichte darbietet. So bemerkt denn Crusius selbst: „Als ich nachher die Schriften Bengels gebrauchte, so ward ich je länger je mehr bestärkt, daß ich über keinen geringschätzigen Begriff gerathen war, indem dieser in allerlei Weisheit und Erfahrung reiche Gottesgelehrte in Exempeln auf das decorum Dei häufig zu verweisen und die Spuren davon zu zeigen pflegt, ob er wohl, so viel ich weiß, keine allgemeine Untersuchung der Gründe desselben angestellt hat.“ In diesem Satze stellt sich zugleich das Verhältniß von Crusius zu Bengel dar: er eignet sich dessen biblische Erkenntniß an, er will, wie er in seiner Moraltheologie schön sagt: eine „ganz und unverstümmelt christliche, nach der ganzen Schrift sich ohne Ausnahme demüthig richtende Theologie, nicht Naturalisterei, nicht Deisterei, nicht ein Zerstreuen und Versplittern der Güter des Herrn;“ aber er will auch diese biblische Erkenntniß, wie Oetinger, mittelst einer „allgemeinen Untersuchung der Gründe“ philosophisch durchsichtig machen und durch Zurückführung auf die letzten Prinzipien als die höchste Weisheit aufzeigen. „Ueberall, sagt Delitzsch, zeigt sich Crusius als Schriftforscher und ebendeßhalb, sofern bei ihm Philosophie und Theologie sich in die Hände arbeiten und das Evangelium als die Offenbarung der verborgenen σοφία τοῦ Θεοῦ das höchste Erkenntnißobjekt der wahren Philosophie ist, als spekulativer Theo-

log, der den Geistesreichthum der Schrift zu Tage zu fördern sucht.“ So ist auch Crusius Theosoph, der von einer Entgegensetzung oder Auseinanderreißung von Philosophie und Theologie Nichts weiß, wie er denn eine eigene Schrift geschrieben hat: disquisitio, an cum Luthero recte negari possit, idem verum esse in philosophia et theologia, worin er scharfsinnig zeigt, daß die metaphysische Wahrheit nur Eine sein könne, so gewiß Gott selbst nur Einer sei. Ob Crusius mit Oetinger in persönlichen Beziehungen stand, ist mir unbekannt; mit Roos correspondirte er und zu Ph. D. Burks „Evangelischem Fingerzeig“ schrieb er ein Vorwort. Wie Oetinger, bekämpfte er die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie, und Kant räumt ihm unter den Gegnern derselben wegen seines großen Scharfsinns die erste Stelle ein, ihn unter die perspicacissimos nostri avi philosophos zählend. Ebenso trat er dem aufsprossenden und in Leipzig immer mehr überhandnehmenden Rationalismus entgegen. Die Universität war damals in Crusianer und Ernestianer getheilt. Crusius bewährte in diesem Streit die fromme Milde seines Charakters, er ermahnte seine eigenen Schüler zum Besuche der Vorlesungen seines Gegners, während er, gleich Oetinger u. A., von der Gegenpartei in Ernestis theolog. Bibliothek und sonst herabgezogen und verhöhnt wurde. Der berüchtigte Bahrdt, der sein Schüler war und selbst erzählt, wie ernst, innig und „unwiderstehlich“ ihn Crusius ermahnt habe, nennt seine Theologie „den untersten und feinsten Grad des Wahnsinns“, und Friedrich der Große ließ seine Lehrbücher in Preußen verbieten, die Wolf'schen dagegen empfehlen. Gleichwohl war Crusius der Gründer einer nicht unbedeutenden Schule, welche seine Lehre bis in unser Jahrhundert herein fortpflanzte. Sein Freund und Schüler Burscher war bis zu seinem 1805. erfolgten Tode Senior der theologischen Fakultät in Leipzig; unter denen, welche Crusius als ihren Lehrer und geistlichen Vater ehrten, war der Prediger Jänicke in Berlin († 1827.), der auf das prophetische Wort sich stützend seine bekannte Missionsschule gründete.

Auch Crusius erkannte, daß es sich dem Idealismus und Rationalismus gegenüber vor Allem um einen realistischen Geistes-

begriff und eine lebendigere Fassung des Verhältnisses von Natur und Geist handle. Die Seele, lehrte er, existirt weder in einem mathematischen Punkt, noch ist sie eine blos vorstellende Kraft, sondern sie ist eine Substanz und Trägerin nicht blos Einer Kraft, sondern vieler. Man macht die Seele nicht zur Materie, wenn man sagt, daß sie einen Raum einnehme und sowohl berühren könne als berührt werde, ebensowenig als man sie aus einer einfachen Substanz zu einer zusammengesetzten macht, wenn man eine Manchfaltigkeit von Kräften und Thätigkeiten in ihr unterscheidet, oder ihr Ausdehnung zuschreibt, wenn man sagt, daß sie sich in einem Raum befinde. Obwohl ferner die Seele, wie überhaupt der Geist, von der Materie, von dem Körper spezifisch verschieden ist, so liegt doch dem Differenzialwesen beider ein gemeinsames Generalwesen zu Grunde. Geist und Materie bilden in ihren Wirkungen nicht blos, wie Leibnitz annimmt, ein paralleles Nebeneinander, sondern es giebt ein reales Ineinanderwirken beider nach physisch-pneumatischen Gesetzen. Der Geist fängt kraft innerer immaterieller Thätigkeit eine Bewegung seiner eigenen Substanz an und bewegt dadurch gewisse Materien, oder die Bewegung gewisser Materien verursacht eine solche Bewegung der Substanz des Geistes, welche nach gewissen in der Natur gegründeten Gesetzen eine Bedingung wird, unter welcher gewisse innerliche Thätigkeiten geistiger Kräfte geweckt und fortgesetzt werden. Hienach ist es auch nichts schlechthin Unmögliches, daß nach dem allmächtigen Willen Gottes eine Substanz ohne Aufhören ihrer Dieselbigkeit von der Stufe der Materialität auf die der Geistigkeit erhoben werde.

Diese Anschauung vom Wesen des Geistes und des Menschen spiegelt sich nun auch im Begriff Gottes wieder, zumal da Crusius den Begriff der Gottebenbildlichkeit in seiner plastischen Fülle nimmt. Er spricht von einem physikalischen Ebenbild Gottes, das die endlichen Geister in der Beschaffenheit ihres Wesens an sich tragen, und das er von dem moralischen unterscheidet, welches durch freie Normirung ihres sittlichen Zustandes nach dem Willen Gottes (hierin besteht sein Moralprinzip) bedingt ist. Demgemäß ist sein Gottesbegriff kein abstrakt, sondern ein konkret oder intensiv

unendlicher, worin auch die Existenzformen der Endlichkeit, Raum und Zeit, ihrer realen, unendlichen Möglichkeit nach gesetzt sind. Ueberhaupt besteht zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt das Verhältniß von Abbild und Urbild, und Crusius macht, wie Oetinger, mit der lebensvollen Fassung des Himmlischen einen durchgreifenden Ernst, welcher gegenüber dem pantheistischen, in der irdischen Diesseitigkeit gefangenen Zeitgeiste nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Der Himmel der Herrlichkeit ist ihm, obwohl oder vielmehr eben weil unvergleichlich erhaben über den sichtbaren Himmel und alles irdisch Materielle, eine unendlich mannigfaltige Welt voll Realität, Leben, Bewegung und sowohl potenzirter sinnlicher Empfindung als intuitiver Erkenntniß. Hier ist der Thron der Majestät, wo Gott und nach vollendeter Erlösung der Gottmensch sich den Engelordnungen und allen Seligen sichtbar herrlich offenbart. In dem verklärten Erlöser ist die innigste Vereinigung des Unendlichen und Endlichen, die unausforschlich höchste Erhebung der Materie, die Quelle von allen Realitäten. Es ist der Endzweck der göttlichen Offenbarung, daß auch die irdische Welt in die Herrlichkeit dieser *ἀσάλευτος βασιλεία* eintrete. Hiemit hat Crusius nicht nur für die göttliche Offenbarung den wahren, teleologischen Grundgesichtspunkt gewonnen, der zugleich ihre historische Entwicklung in sich schließt; sondern er betont noch insbesondere die Betheiligung der unsichtbaren Welt an der Offenbarungsgeschichte und die Bedeutung, welche diese auch für jene hat. In seinen Observationes de cœlo per adventum Jesu Christi commoto führt er diesen Parallelismus der irdischen Reichsgeschichte mit der Geschichte der unsichtbaren Welt des Lichtes und der Finsterniß an der Hand der Schrift in großartigen Andeutungen durch.

Weil nun also die irdische Welt ihrem Wesen nach in Harmonie mit der himmlischen steht und bestimmt ist, zur Vollkommenheit der letzteren erhoben zu werden, so ist die göttliche Offenbarung von Anfang an schon durch die schöpferische Einrichtung des Menschen beabsichtigt. Dieß führt Crusius namentlich in seiner Probatio, quod verbo Dei instrui naturæ humanæ essentiale

sit, aus. Nicht aus sich selber sollte der Mensch sich entwickeln, sondern unter einer steten Selbstbezeugung Gottes, unter immer steigender Mittheilung göttlicher Erkenntniß und göttlichen Lebens. Vernunft und Offenbarung sind zwei so nothwendige Correlata, als die Sinne und die Welt, als Leibesleben und Nahrung. Der Fall des Menschen hat daher das Eintreten der Offenbarung und des übernatürlichen Waltens Gottes in die Geschichte nicht erst veranlaßt, sondern die Offenbarung vielmehr nur dahin modificirt, daß sie in organisch fortschreitender Entwicklung die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott, die Wiedereinlenkung desselben in seine normale Entwicklung und die Vollendung dieser zum Zweck hat. Das Ziel des Werkes Gottes kann man philosophisch als die Verwirklichung einer moralischen Weltordnung bezeichnen; nach der Schrift ist es das Reich Gottes oder concret Christus, unter den nach dem ewigen Rathschluß alle Dinge als unter Ein Haupt verfaßt werden sollen. Liegt hierin die Begründung der Offenbarung von der menschlichen Seite her, so ist sie nicht minder vom Begriffe Gottes aus wohlbegründet. Ein übernatürliches, wunderthätiges Wirken Gottes im Unterschied von dem natürlichen, welterhaltenden ist ein nothwendiger, metaphysischer Begriff schon für die Weltregierung, oder sofern der letzte Endzweck Gottes bei der Schöpfung die vernünftigen und freien Geschöpfe sind, d. h. sofern es nicht blos eine Natur, sondern eine Geschichte giebt. Da nämlich in der Welt unendlich viele freie Handlungen geschehen, deren meiste moralisch böse sind, also sowohl den göttlichen Endzwecken als einander selbst zuwiderlaufen, so wäre eine Weltregierung ohne die übernatürliche Wirksamkeit Gottes gar nicht möglich. Diese liegt also schon im ursprünglichen Weltplan, und ihre Sphäre, die auch als das Eingreifen Gottes in das Seelenleben ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit bezeichnet werden kann, reicht viel weiter als unsere Erkenntniß davon. Die göttlichen Wunderwerke werden uns in der Regel nur da erkenntlich, wo der göttliche Zweck es fordert, daß sie nicht nur geschehen, sondern auch erkannt werden; und dieß ist

der Fall, wo sie der Fortleitung und Bestätigung der göttlichen Offenbarung dienen.

Liegt nun schon im Begriff der Offenbarung wesentlich ihr geschichtlicher Charakter, so werden auch über die Heilsgeschichte und ihren eschatologischen Abschluß lehrreiche Auseinandersetzungen bei Crusius zu erwarten sein. Er giebt sie in seinem dreibändigen Werke Hypomnemata ad theologiam propheticam. Dieß ist eine Geschichte der messianischen Weissagung, welche im zweiten Theil bis zu den Psalmen fortgeführt ist, im dritten, nach des Verfassers Tod erschienenen den Jesaja behandelt. Der erste Theil enthält eine überaus reichhaltige Einleitung, worin alle formalen und materialen Grundfragen der prophetischen Theologie besprochen sind. Der dritte Abschnitt derselben handelt von den Epochen, in welche gemäß der Prophetie die alt- und neutestamentliche Geschichte abzutheilen ist. Das Werk Gottes zwischen Schöpfung und Vollendung zerfällt in zwei Aeonen oder Weltzeiten, von denen die erste, alttestamentliche in sieben, die zweite, neutestamentliche in drei Perioden verläuft. Die Perioden jener sind: 1) die vorsündfluthliche Welt, 2) die nachsündfluthliche Patriarchenzeit vor Abraham, 3) die Pilgrimschaft Abrahams und seiner Nachkommen bis zum Auszug aus Aegypten, 4) die Zeit der Stiftshütte, 5) die Zeit des salomonischen Tempels, 6) das babylonische Exil, 7) die Zeit des zweiten Tempels bis auf Christi Geburt. Die Amtsführung Christi auf Erden bildet die Grenzscheide beider Aeonen; erst nach ihr ist das Reich Gottes ein gekommenes, welches von da an „sich in seinem Laufe befindet und stufenweise offenbart wird" in folgenden drei Perioden: 1) die Zeit des von Jerusalem in alle Welt ausgehenden Evangeliums, vom Pfingstfest bis zur Zerstörung Jerusalems, 2) die Zeit, wo das Reich Gottes von den Christum verwerfenden Juden genommen, den glaubensgehorsamen Heiden gegeben und Jerusalem von den Heiden zertreten wird, 3) die Zeit des glücklichen, glorreichen Zustandes der Kirche, wo alle Völker zu Christo sich bekehren, und der bisher widerspenstige Theil des jüdischen Volkes nach Vertilgung der Gottlosen gerettet wird und inmitten seines neu-

gesegneten Heimathlandes in einen Zustand desto größeren und dauernderen Glückes eintritt. Darauf folgt das Weltgericht, und das gegenwärtige Weltalter mündet in die Ewigkeit.

Es geht aus dieser Uebersicht hervor, daß Crusius, gleich Spener, Bengel, Oetinger u. A., die Bedeutung Israels für die geschichtliche Durchführung des göttlichen Reichsplanes und demgemäß auch die diesem Volke noch verheißene Zukunft wieder erkannt hat. Da schon er und seine Schüler namentlich auch diese vielangefochtene Wahrheit zu verkündigen hatten, so führen wir schließlich noch eine Stelle von ihm an, welche geeignet ist, manche daran sich knüpfende Anstöße zu beseitigen. „Man zerhaut den Knoten, löst ihn aber nicht, wenn man die Regel aufstellt, daß in den Israel betreffenden alttestamentlichen Gnadenverheißungen stets die Kirche des N. Bundes oder die Christen zu verstehen seien, als das geistliche Israel, dessen Typus Israel nach dem Fleische gewesen sei. Denn zwischen Israel und den Christen besteht ein ganz anderes Verhältniß als das zwischen Vorbild und Gegenbild. Die Theokratie unter Israel verhält sich zu der Bekehrung der Völker außer Israel nicht wie der Schatten zum Körper, wie das Bild zur Sache, sondern Israel ist die Basis und der Körper selbst der Kirche, welcher fort und fort sich vergrößern soll und wächst. Es ist dieß aber nicht vermöge seiner leiblichen Abkunft, sondern in Ansehung seines Glaubens und Gehorsams gegen den Gnadenbund Gottes mit ihm und empfängt so das Erbe der Heiden. Wenn Paulus Gal. 6, 16. den wahren Israel Gottes nennt (die Stelle, auf welche man sich allgemein zu stützen pflegt), so versteht er darunter die gläubigen Israeliten. Und diese wahren Israeliten sind nicht zu den Heiden übergegangen, sondern diese zu ihnen Eph. 2, 19. 3, 6. Wie das alte Israel Gottes schon vor Christi Erscheinung Proselyten in sich aufnehmen konnte, welche dann selbst einen Theil des Volkes ausmachten: so ist es nach Christi Erscheinung kraft des Bundes und der Verheißung (deren gläubige Aufnahme von Anfang an den wahren Israel von dem des Namens unwürdigen unterschied) schon jetzt durch Einverleibung eines großen Theils der Heidenvölker ver-

mehrt worden und wird zuletzt die ganze Erde zum Besitz erhalten." Denn in der folgenden Periode wird sich Aehnliches in großartigerer Weise wiederholen. Crusius und seine Schüler, bemerkt Delitzsch (an dessen Darstellung wir uns im Bisherigen vorzüglich gehalten haben), haben es immer und immer wieder aus der Schrift belegt, daß es nur ein Theil Israels sei, den Gott verstoßen, daß aber auch diesem durch schwere Gerichte hindurch noch Bekehrung und Begnadigung und Wiedereinsetzung in das Land der Verheißung bevorstehe, und daß Jerusalem, der Sitz der christlichen Erstlingsgemeinde, von wo das Evangelium ausgegangen ist, als Mutterkirche und Mutterstadt des Reiches Gottes noch herrlich werden solle. „Eine endlose Verwerfung Israels, sagt Crusius, wird schlechthin und auf das Vielstimmigste verneint. Das Land Kanaan ist ihnen zu beständigem Besitze angewiesen. Wenn Gott sich an Israel wieder herrlich als Bundesgott offenbaren und als solcher von allen Völkern anerkannt sein wird, so tritt Israel wieder inmitten seines Landes in eine bis zum Weltende dauernde Glückseligkeit ein. Die Zeitfolge dieser Begebenheiten ist aus den Reden des Herrn, den paulinischen Briefen und der Apokalypse ersichtlich. Das sind Worte Gottes, die so wahr sein müssen als alle und jedes. Es ist besser, Gott die Ehre zu geben, dessen Macht, das Unerfüllte zu erfüllen, durch das bereits Erfüllte verbürgt wird, als die betreffenden Texte zu vergeistigen oder hyperbolisch zu verflachen."

Für's Andere haben wir Menken in Bremen genannt, diesen Altersgenossen Schleiermachers, im gleichen Jahre mit ihm geboren und drei Jahre vor ihm gestorben. Solche Gleichheit fordert unwillkürlich zur Vergleichung des Bildungsgangs und Standpunkts beider Männer auf, und diese kann auf allerlei Betrachtungen führen, von denen hier nur Etliches anzudeuten ist. Während der Eine den Weg zur Schrift noch nicht recht wiedergefunden hatte und seine Theologie aus dem christlichen Bewußtsein schöpfte, that der Andere tiefe und volle Züge aus den Urquellen des göttlichen Worts. Schleiermacher, ein viel begabterer, umfassenderer Geist, ein Mann der strengen Wissenschaft, was Men-

ken nicht ist, stand unter dem Einfluß der Zeitrichtung, und das Christenthum erscheint daher bei ihm in verdünnter Gestalt; aber dieser Mangel mußte in Gottes Hand zugleich das Mittel werden, das ihn befähigte, in weitere Kreise einzuwirken und zu einer allgemeineren Ueberwindung des Unglaubens von innen heraus den Anfang zu machen. Ist so seine geschichtliche Bedeutung und Wirksamkeit eine weit größere, so ist sie auch fast nur eine geschichtliche, während Menkens Schriften für einen freilich kleineren, aber tief und ernst christlichen Kreis von Lesern einen bleibenden Werth behalten.

Menken stand fest auf Gottes ganzem Wort und stellte sich von diesem sichern Boden aus der Zeitrichtung auf's Schärfste gegenüber. Er hat es nicht mehr blos mit Wolf, sondern namentlich mit Kant zu thun, welcher ihm „der verderblichste unter allen Menschen" ist. Menkens Gattin schreibt von ihm: „Ich sehe seine Fehler wohl, dennoch macht er den Eindruck des Großen, Ungewöhnlichen auf meine Seele. Er dünkt sich gegen Gott so klein, aber gegen sein Zeitalter groß wie ein Gott. Er trägt die Welt in seinem Kopf. Auf Gott ruhend wie auf einem Fels, sieht er die Folge der Systeme wie Seifenblasen aufsteigen und zerschmelzen, und die gesammten Kräfte der Hölle und der Hohn der ganzen Welt würde ihn nicht bewegen, einem Götzen der Erde zu huldigen." Die Schrift ist ihm dieses „Gottes Wort und Zeugniß, das in allen seinen Aussprüchen wahrhaftig und zuverläßig ist. Daraus folgt, daß beim Lesen der Bibel nur noch mehr als beim Lesen menschlicher Schriften auf dasjenige ankomme, was doch auch bei menschlichen Schriften, wenn man sie unbefangen und mit Wahrheitsliebe lieset, das Erste und Nöthigste ist: ohne alle vorgefaßte Meinung, ohne vorgängiges Urtheil über wahr oder nicht wahr zu vernehmen, was das Buch sagt. Haben wir das klar und wahr erkannt, dann wird es in Betreff der Beschaffenheit des Inhalts der h. Schrift bei uns keine große Schwierigkeit haben. Es wird dann bei uns heißen: Was Gott uns sagt, das sollen wir uns lassen gesagt sein; wie er uns lehrt, so sollen wir uns von ihm lehren lassen." Denn das Wort

Gottes ist das Licht, das den Wahrheitsliebenden selbst von seiner göttlichen Wahrheit überzeugt; die Beugung unter dasselbe ist auch für Menken nichts weniger als blinder Autoritätsglaube, sondern es ist ein Gehorsam in Freiheit, Verständniß und Freude (letztere betont er besonders). „Wenn Menken nur in die Bibel hineinblickte, so ward ihm Alles lebendig und Quelle reicher Erkenntniß; was Andern todt schien, wo sie Nichts sahen, da sah und offenbarte er Wunder der Heiligkeit Gottes."

Außer der Bibel und als Hilfsmittel zu ihrem Gebrauch waren ihm Bengels Schriften die liebsten. „Von allen menschlichen Schriften," sagt er, „halte ich Bengels Gnomon und Reden über die Offenbarung bei weitem für die besten. Es waren heilige Stunden, die ich nie vergessen werde, voll Freude des ewigen Lebens, als ich das erste Mal die Reden las." In Verbindung hiemit nahm er frühe die Kollenbusch-Hasenkamp'sche Richtung in sich auf, welche in Duisburg und Barmen heimisch, neben den Bengel'schen namentlich auf Oetinger-Fricker'sche, theilweise auch auf Tersteegen'sche Elemente, außerdem auf die Visionen einer Jungfrau Wuppermann (oder Wippermann?) sich gründete. Diese biblisch-theosophische Richtung ging zwar in der Hervorhebung der Idee der Neuschöpfung so weit, daß sie die kirchliche Lehre von der Erbsünde, Satisfaktion und Rechtfertigung nicht blos zu beleben, sondern zu bestreiten unternahm; im Gegensatze gegen die formal-juristisch-dogmatische Kirchenlehre, sagt Max Göbel, waren ihre Bibelwahrheiten real-medicinisch-ethische. Aber der Hauptgegner, wider den sich Kollenbusch und die Hasenkamp wenden, war der Rationalismus; „sich niemals der Worte Gottes zu schämen vor guten und bösen Menschen," so lautet der Grundsatz, welchem sie der Neologie gegenüber als kräftige Zeugen der Schriftwahrheit lebenslang treu blieben. Das Bestreben dieser Männer war, die „Reichs- und Rechtsbegriffe der Schrift" in ihrem Zusammenhang zu erfassen. Demgemäß hielten sie an dem biblischen Realismus, an den Realitäten der unsichtbaren und zukünftigen Welt mit allem Nachdruck fest, wie ihnen denn der Genuß des verklärten Leibes Christi zur Nahrung des inwendigen

Menschen oder des Auferstehungskeims in uns und demgemäß der häufige Genuß des h. Abendmahls eine Hauptsache war. Dieß wurde auch das Band, das sie an die Kirche knüpfte und der durch Tersteegens Einfluß evrbreiteten separatistischen Richtung entgegentreten hieß. Daß sie die Kirchenlehre nicht besser zu würdigen wußten, darf uns nicht wundern, wenn wir bedenken, wie sehr damals die Kirche darniederlag. Als Menken 1805. zum ersten Mal den Grundriß seines Systems, den „Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der h. Schrift" veröffentlichte, in dessen Vorrede er sagt: „Wenn ich diese Schrift früher vollendet hätte, würde ich sie dem seligen Doctor medicinæ Samuel Collenbusch († 1803.) gewidmet haben, einem Manne, dem ich unter allen Menschen am meisten zu ewiger Dankbarkeit verbunden bin, und dessen Freundschaft ich für eine der allergrößten göttlichen Wohlthaten in meinem Leben halte;" da äußert er auch in demselben Vorwort: „Von der Conformität oder Nonconformität dieser Schrift mit Symbolen der Kirche würde ich gern reden, wenn noch eine Kirche wäre. Da es aber, ohne Zweifel mit aller philosophischen Consequenz, dahin gekommen ist, daß bei dem Bekenntniß einer positiven Religion jeder Einzelne seinen Kopf für die alleinige Quelle der Erkenntniß und seine Meinung für die einzige Norm der Wahrheit hält und erklärt und so angesehen und von seinen andächtigen Zuhörern und geneigten Lesern verehrt haben will, und zu Preis und Ehre der Aufklärung des Zeitalters wirklich verehrt erhält; so wäre es lächerlich davon reden zu wollen. Mir kommt es einzig darauf an, ob die Christen, die Bibelverehrer dieses Buch für christlich, für schriftmäßig erkennen oder nicht."

Menken ist nun der literarische Vertreter der Kollenbusch-Hasenkamp'schen Lehre geworden, die aber bei ihm in reinerer, geläuterter Gestalt auftritt. Er verhält sich zu diesen Männern in Bezug auf die „verschlackte Gestalt" der Ideen einer- und die biblisch vereinfachte andererseits ähnlich, wie Ph. M. Hahn zu Oetinger, nur daß hier der Lehrer bedeutender war, dort der Schüler, sind doch Hasenkamp und Kollenbusch selbst wieder

Schüler Oetingers gewesen. Hahn und Menken bieten überhaupt manche Vergleichungspunkte dar: ihre frei und groß angelegte, mächtig wirkende, eine innere Majestät offenbarende Persönlichkeit, ihre direkt nur auf Lehre und Erkenntniß gerichtete, aber indirekt das Gefühl oft um so gewaltiger ergreifende Predigtweise, ihre umfassende, historisch-dogmatische Schriftanschauung; wobei man vielleicht sagen kann, daß bei Menken die historisch-ethische, bei Hahn die dogmatisch-metaphysische Betrachtungsart vorwiege. Das Wupperthal und Bremen, wo Menken den bedeutendsten und belebendsten Einfluß ausübte, und wo z. B. der oben angeführte Meinertzhagen zu seinen Schülern gehörte, haben so ebenfalls als Sterne in der Nacht der Aufklärungszeit geleuchtet, und die Kollenbusch-Menken'sche Richtung hat dort bis auf diesen Tag zahlreiche Freunde. Davon zeugt auch die neue Gesammtausgabe der Menken'schen Schriften, welche einem weiteren Leserkreis mit Recht empfohlen werden darf und ein heilsames Ferment für unsere theologische Gedankenwelt werden kann. Aus den Kollenbusch'schen Kreisen vornehmlich ist der Eifer für Juden- und Heidenmission in jenen Gegenden und die Barmer Mission hervorgegangen, sowie die norddeutsche Missionsgesellschaft in Bremen von vielen Freunden Menkens unterstützt und gepflegt wird.

Ueber die wissenschaftliche Bedeutung Menkens schreibt Oehler: „Als denjenigen, der, wenn irgend Einer in neuerer Zeit, als Begründer einer organisch-geschichtlichen Auffassung der Offenbarung angesehen werden darf, möchte ich den von Vielen zu wenig gekannten G. Menken betrachten, wenn gleich derselbe die Ergebnisse seiner Bibelforschung nicht in streng wissenschaftlicher, sondern in, übrigens höher gehaltener, populärer Fassung veröffentlicht hat. Die Erforschung und Beleuchtung des Entwicklungsganges der Offenbarung hat Menken, wie man wohl sagen darf, als Aufgabe seines Lebens betrachtet; denn in der Nachweisung, wie die Geschichte des göttlichen Reiches ein in sich geschlossenes, harmonisches Ganzes bilde, sah er mit Recht die beste Apologie der Bibel. Durch seine ebenso klare als tiefe Erklärung

der h. Schrift trat er mystischer Ueberschwenglichkeit, wie rationalistischer Verflachung in gleicher Weise entgegen."[83])

Der Dritte unter den Genannten ist der Züricher Antistes J. J. Heß. Er ging in selbständiger Weise von dem Mittelpunkt der Bibel, dem Leben Jesu, aus und umfaßte von hier aus nach und nach die ganze alt- und neutestamentliche Geschichte, die er einerseits in einer zahlreichen Reihe von Bänden sehr speciell behandelte, andererseits unter dem Gesichtspunkt des Reiches Gottes zu einem apologetischen Gesammtbild zusammenfaßte. Schon 1774. erschien seine Schrift: „Vom Reiche Gottes, ein Versuch über den Plan der göttlichen Anstalten und Offenbarungen" und noch 1819. sein „Kern der Lehre vom Reiche Gottes, nach Anleitung des biblischen Geschichtsinhaltes," wo er in der Einleitung sagt: „Der Verfasser gesteht unverhohlen, Nichts habe ihn seit vielen Jahren schon von der Wahrheit des Christenthums, der Geschichte und der Lehre, so innig überzeugt, wie das, daß er einerseits in den Offenbarungsurkunden gerade das fand, was den Bedürfnissen der Menschheit in Hinsicht auf ihre Bestimmung für Zeit und Ewigkeit vollkommen zusagt, andererseits in den eben darauf abzielenden göttlichen Veranstaltungen einen vom Kleineren zum Größeren, vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitenden Zusammenhang erblickte, der unmöglich von menschlicher Erfindung sein kann." So wurde Heß einer der Begründer der selbständigen Behandlung der heiligen Geschichte im Einzelnen und Ganzen, sowie der offenbarungsgeschichtlichen Auffassung der h. Schrift, wie denn unter Anderm der Ausdruck Offenbarungsurkunden in der angeführten Stelle bemerkenswerth ist. Er wirkte in dieser Beziehung noch in weitere Kreise als Bengel oder Roos; denn die Auffassungs- und Darstellungsweise seiner Bücher war schon mehr im Geschmacke des Zeitalters: ein nüchterner Pragmatismus, in welchem man zugleich die praktische Verständigkeit des schweizerischen und insbesondere zürcherischen Geistes wiedererkennt. Wenn aber der Heß'schen Geschichtsbetrachtung auch die tiefsinnige, dogmatische Grundlage der bisher geschilderten Richtungen fehlt, so hat sie doch den Ernst und die Treue des Glaubens, sowie die Rich-

tung auf das Ganze des Planes und Reiches Gottes mit ihnen gemein. In dieser Beziehung sind namentlich noch die Briefe über die Offenbarung Johannis bemerkenswerth, welche 1808—1809. von Heß geschrieben, aber erst 1843. von einem Freund des Verstorbenen veröffentlicht wurden. Sie führen die auch im Kern der Lehre vom Reiche Gottes sehr ausführlich behandelte eschatalogische Vollendung des Gottesreichs näher durch und bekunden uns, wie Delitzsch sagt, „ungeachtet der beachtenswerthen Verschiedenheit des apokalyptischen Systems von dem Bengels doch in den allgemeinen Grundideen, in der durchgreifenden „„sinnlich geistigen““ Anschauung den heilsamen Einfluß, den Bengel auf ihn geübt hat. Die Verherrlichung der Kirche auf Erden und die Wiederherstellung Israels kann stärker nicht ausgesprochen werden, als es durch Heß geschieht."

Nur erinnern wollen wir schließlich, daß auch diejenigen Männer, welche man als Vertreter des christlichen Prinzips auf dem allgemein literarischen Gebiete zu nennen pflegt, auf dem Boden der historisch-realistischen Auffassung der göttlichen Offenbarung stehen, wie wir sie denn Alle auch in näheren oder entfernteren Beziehungen zu der würtembergischen Schule finden. So Heß'ens Altersgenosse und Freund Lavater, welcher mit Ph. M. Hahn und seinen Freunden in Verkehr und ihrem biblisch-mystischen Realismus viel verwandter war als Heß, ja denselben mit seiner überfliegenden Einbildungskraft nur zu sehr in's sinnlich Gegenwärtige herabzog. Ebenso Jung Stilling, welcher in der Bengel'schen Apokalyptik lebte und für die Verbreitung derselben, sowie einer in ihrem Lichte stehenden Zeitbetrachtung und christlichen Thätigkeit besonders wirksam war, wie er denn auch mit der Kollenbusch-Hasenkamp'schen Richtung zusammenhing. Wie Lavater der Schweiz, Stilling dem westlichen Deutschland angehört, so ist im äußersten Nordosten, sie beide an wissenschaftlicher Bedeutung weit überragend, Hamann zu nennen, welchen man als Magus im Norden, Oetingern als Magus im Süden an die Seite zu stellen pflegt. Er ist in der That wohl der Oetingern congenialste Mann des Jahrhunderts und berührt sich auch im Einzelnen viel-

fach mit dessen Ideen, obwohl er noch zwei Jahre vor seinem Tode schreibt, er kenne ihn nur dem Rufe und Namen nach. Bengels Gnomon und Hillers System aller Vorbilder von Christo hatte er schon in seinem 29. und 30. Jahre eifrig gelesen, mit Witzenmann stand er in seinen letzten Jahren in brieflichem Verkehr, und an diesen schreibt er 1786: „Die Postille Ihres lieben Hahns ist seit dem Mai 1777. mein immerwährendes Sonntags- und Hausbuch, da ich es von Lavater erhielt.“ [81]) Es liegen aber in Hamann manche Schätze religions- und sprachphilosophischer, sowie ästhetischer Grundideen, wodurch er die würtembergische Schule ergänzt und, um Langes Worte zu gebrauchen, eigenthümliche Beiträge zur „Versöhnung des Göttlichen und Menschlichen, der Autorität und der Vernunft im Christenglauben“ giebt. Nachdem wir von Gildemeister eine so eingehende Biographie Hamanns erhalten haben, wäre eine systematische Arbeit über ihn, so weit sie möglich ist, lohnend und förderlich.

2. Die Ueberwindung des Rationalismus im 19. Jahrhundert.

Durch einzelne ausgezeichnete Männer und in kleineren Kreisen, welche sich denselben anschlossen, wurde im 18. Jahrhundert dem Rationalismus der kräftigste Widerstand geleistet. Neue Grundideen zu einer volleren, des Gegners mächtigen Erfassung der göttlichen Offenbarung traten in diesem Kampfe hervor. Unsere Darstellung hat vorzüglich diese Ideen und ihre Träger im Auge gehabt; sie ließ manche achtungswerthe Zeugen der Wahrheit, sei es, daß sie mehr im Gewande der älteren Orthodoxie oder der Apologetik oder des im engeren Sinne sogenannten Supranaturalismus auftraten, unberücksichtigt, weil dieselben keine wirklichen Elemente des Fortschritts in der Offenbarungserkenntniß vertreten. Aber auch die Männer der ersteren Art drangen mit ihren Ideen vorläufig nicht durch, nicht blos weil diese häufig in irgendwie verschlackter Gestalt auftraten, sondern auch weil sie zu sehr aus dem Ganzen und Vollen der göttlichen Offenbarung schöpften, als daß es die Zeit hätte ertragen können. Der Enthusiasmus für

das, was man Natur und Vernunft hieß, beherrschte die Zeitrichtung im Ganzen so völlig, daß keine Ruhe war bis zur äußersten Verneinung des Uebernatürlichen und des Ueberlieferten. Es war eine weltgeschichtliche Stunde der Finsterniß, die sich Licht nannte. Ja ihre äußerste Spitze erreichte diese Richtung erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts, als in den theologischen Kreisen schon längst die allgemeinere Umkehr begonnen hatte.

Natürlich war es nicht die Wissenschaft allein oder zuerst, welche die Umkehr bewirken oder antreten konnte. Göttliche Züchtigungen sind, indem sie strafen, zugleich die einzige, durchgreifende Hülfe in solchen Zeiten des Abfalls. Die gewaltigen Ereignisse, welche um die Wende der Jahrhunderte fast ein Menschenalter lang die Welt erschütterten (1789—1815.), fegten auf der einen Seite als ein Gericht viele Schäden und Mißstände des Hergebrachten weg, auf der andern aber zeigten sie, wohin die Verneinung der Religion und der Geschichte führt, und leiteten als eine Schule der Leiden und Demüthigungen zu Gott zurück. Die tieferen Christen wurden durch die Gräuel der Revolution und durch das Dämonische in der Erscheinung Napoleons nur desto mehr auf die Bedeutung des prophetischen Wortes aufmerksam gemacht; im Gefühle des tiefen Ernstes der hereingebrochenen Weltkrise rüsteten sie sich zu erneuter Thätigkeit, das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugniß über alle Völker zu predigen. So begann eine neue Erweckungszeit, ein neues Leben in der Kirche, dessen Sammelpunkte vorzüglich die Vereine und Anstalten für Mission, Bibelverbreitung, Erziehung armer Kinder u. s. w. wurden. Was ein Jahrhundert früher der Pietismus begonnen, was sich aber, so weit es nicht der Aufklärung zum Opfer gefallen war, fast ausschließlich in die gesonderten Kreise der Brüdergemeinde zurückgezogen hatte, das trat jetzt wieder in der Kirche selbst hervor, zwar, zumal Anfangs, mit viel Schmach Christi bedeckt, aber doch mit wachsender Bedeutung. Die Mission namentlich trug viel dazu bei, das Evangelium wieder als eine Lebensmacht zum Bewußtsein zu bringen, und übte eine steigende Rückwirkung auf die Heimath aus. Auch bei den

officiellen Vertretern der Kirche und Theologie kehrte allmälig der evangelische Geist wieder ein. Der Rationalismus verschwand größtentheils von den Kathedern und Kanzeln, wie aus den Liturgieen und Gesangbüchern. Versuche zur Hebung des kirchlichen Lebens durch Reformen auf dem Gebiete des Cultus, der Verfassung, der Zucht u. s. w. haben freilich auch den Beweis geliefert, wie mächtig in den weitesten Kreisen noch der Geist einer in kirchlichen Dingen unverständigen, ja widrig gesinnten Aufklärung ist, welche ihre Hauptstütze in unserer modernen Literatur und Bildung hat und sich stets auf Lessing, Schiller, Göthe, Humboldt 2c. als auf ihre Apostel beruft. Der faktische Zustand der Kirche im Ganzen ist noch heutzutage kein so erfreulicher, unaufhaltsam fortschreitender, wie Manche meinen. Mit dem Waizen wächst auch das Unkraut. Wir leben in einer Zeit je und je sich wiederholender Krisen, die auch im Bestand der Kirche über kurz oder lang tiefgreifende Veränderungen herbeiführen können. Da thut persönliche Kraft und Freudigkeit des Glaubens und freie, aber feste Vereinigung der Gläubigen unter einander noth. Das in unserm Jahrhundert durch die Anstalten und Gesellschaften zur Geltung gekommene christliche Associationsprinzip hat daher auch noch für die Zukunft seine Bedeutung und erweitert sich vielleicht nach Gottes Rath einmal zu eigentlicher Gemeindebildung, wie denn die da oder dort hervorgetretenen lebendigen Gemeinden, z. B. Kornthal in Würtemberg, neuerdings Hermannsburg in Hannover, zu den erfreulichsten und segensreichsten Erscheinungen gehören. In der Krisis von 1848. trat die innere Mission öffentlich hervor, und der ihr zu Grunde liegende, wahre Gedanke ist kein anderer als der Zusammenschluß der lebendigen Glieder der Kirche zur Einwirkung auf die unlebendigen, ähnlich wie vor der Zerstörung Jerusalems die christlichen Gemeinden in Israel dastanden.

Doch das sind Andeutungen, deren weitere Ausführung nicht hieher gehört. Hier handelte es sich für uns nur um einen einleitenden Blick auf die Ueberwindung des Rationalismus in der Kirche. Jetzt wenden wir uns zu unsrer eigentlichen Aufgabe, der Darstellung der Ueberwindung desselben in der Wissenschaft.

Als die wahre Ueberwindung des Rationalismus haben wir eine wissenschaftlich durchgebildete Theosophie bezeichnet. Aber diese konnte und kann nicht mit Einem Schlage da sein. Die Theosophenstimmen des vorigen Jahrhunderts haben sich noch kein allgemeineres Gehör zu verschaffen gewußt. Sie boten zu starke Speise und boten sie nicht immer in der gehörigen, wissenschaftlichen Form. Der Rationalismus hat, wie früher gezeigt, die Bedeutung, daß er die formalen, idealen Forderungen der Wissenschaft vertritt; er nöthigt die Wahrheit, sich zu klarer und überzeugender Einsicht auszugestalten. Wenn nun die christliche Wahrheit in unserm Jahrhundert wieder allgemeineres Gehör fand, so geschah dieß, wie einmal der Gang der menschlichen Dinge ist, zunächst auf dem Wege, daß sie zu Gunsten der Wissenschaft abgeschwächt wurde. Es trat ein Mann hervor, in welchem das Ideal wissenschaftlicher Erkenntniß so entschieden ausgeprägt und vertreten war, als in irgend einem der Zeitgenossen, und welcher in dieser Beziehung dem Zeitalter Achtung abnöthigte. Dieser Mann — Schleiermacher — war zugleich ein Herold der religiösen, christlichen Wahrheit. Allein er hatte sie nur so weit erfaßt und wußte sie nur so weit lebendig mitzutheilen, als sie in seine großartig, wenn gleich irrig gedachten wissenschaftlichen Formen sich gießen ließ. Eben darum aber, weil er dem kranken Zeitalter die Wahrheit in materiell so kleinen, aber formell so großen Gaben mittheilte, fand er allgemeineres Gehör. Er verstand es, dem ganz und gar in's subjektiv Menschliche versunkenen Geschlecht auf diesen Boden zu folgen und hier beim Untersten anzufangen, indem er zunächst nur einmal der Religion im Allgemeinen wieder eine Stätte eroberte und erst von da aus zum bestimmter Christlichen weiter schritt. Der einseitigen Verstandesbildung der Zeit gegenüber handelte es sich, wenn eine solide Theosophie begründet werden sollte, zuerst um Gewinnung des mystischen Fundamentes, indem die Religion als ein integrirender Theil des menschlichen Wesens und Lebens, ja als das innerste Herz desselben aufgezeigt wurde. Zu diesem religiös-mystischen Element treten dann im weiteren Verlauf der Entwicklung das geschichtliche (biblische und

kirchliche) und das speculative hinzu, welche zusammen die freie Erkenntniß der christlichen Wahrheit constituiren. So sehen wir in unserm Jahrhundert gewissermaaßen den Gang des vorigen sich wiederholen; vielleicht in weniger tiefer und einfältiger, aber in freierer, vielseitigerer und durchgearbeiteterer Weise. Daher kommt es auch, daß wir jetzt die Wahrheitszeugen des 18. Jahrhunderts vollständiger zu würdigen und ihre Ideen anders zu verwerthen wissen, als dieß von ihrer eigenen Zeit geschah.

Beginnt mit Schleiermacher die Rückeroberung der christlichen Wahrheit und nehmen wir von ihm an eine aufsteigende Linie in dieser Beziehung wahr; so sind es zwei Abwege, welche die Entwicklung auf ihrer Bahn zu vermeiden haben wird. Von dem einen zeigen sich diejenigen bedroht, welche in ihrem Denken noch mehr oder weniger von den geistigen Mächten der nächsten Vergangenheit beherrscht sind: sie stehen in der Gefahr Schleiermachers, das Evangelium dem Zeitalter durch Concessionen an den Unglauben annehmbar machen zu wollen. Der andere Abweg droht denen, welchen es um die Fülle des biblischen und kirchlichen Christenthums zu thun ist: sie kommen leicht in Versuchung, sich mit der positiven Wiederaufrichtung des alten Lehrinhalts zufrieden zu geben und darüber die lebendige, innere Aneignung, die freie, geistige Durchdringung desselben zu vernachläßigen oder zu gering anzuschlagen. Jener Concessionalismus wie dieser Confessionalismus sind Abwege, deren einer gegen das formale, der andere gegen das materiale Prinzip des Protestantismus verstößt. Und da ist es gut, daß es in der christlichen Wissenschaft verschiedenartige Arbeiter giebt, von denen die einen mehr das positive, die andern das ideale Element vertreten, so daß sie sich gegenseitig zur Ergänzung und Berichtigung dienen. Das „Zerstreuen und Versplittern der Güter des Herrn" kann nicht unsere Aufgabe sein; die Wahrheit steht in ihrer eigenen, unantastbaren Majestät über uns. Die Schätze des kirchlichen Glaubens sollen nicht nur nicht verschleudert, sondern bis zur Fülle des apostolischen bereichert werden. Aber sie sollen auch nicht als ein knechtendes Joch auf der Jünger Hälse gelegt, sondern als das Licht der Welt

mit freier und freudiger Ueberzeugung angenommen werden. Wir müssen wieder erkennen, daß es nicht die Sache schwacher Gemüther oder beschränkter Geister, sondern freier Männer und ächter Denker ist, sich vor Gott und seinen Offenbarungen zu beugen und aus den Händen des Gekreuzigten und Auferstandenen die wahre Freiheit und die freimachende Wahrheit zu empfangen. Damit wird nicht die göttliche Thorheit vom Kreuze Christi genommen, nicht der einfache Heilsweg der Buße und des Glaubens erspart oder umgangen; aber es wird dem Unglauben der Vorwand entzogen, als schließen Vernunft und Offenbarung einander aus.

a. Die von Schleiermacher ausgegangene Theologie.

Schleiermacher trat auf in einer Zeit, wo die herrschende Denkungsart von Religion und Christenthum abgewandt und lediglich den humanistischen Bestrebungen der Philosophie und Poesie zugekehrt war, während die Kirche und Theologie zwischen den Richtungen des Rationalismus (im engern Sinne) und des Supranaturalismus sich theilte, von denen jener das Wesen des Christenthums in einer flachen, trockenen Moral und Vernunftaufklärung, dieser in der äußerlichen, nicht minder trockenen Offenbarung gewisser übernatürlicher Lehrsätze fand. Schleiermachers Bedeutung für die Kirche und ihre Offenbarungswissenschaft liegt nun darin, daß er der Gleichgültigkeit und dem Unglauben seiner Zeit im Allgemeinen gegenüber das unveräußerliche Recht der Religion wieder zur Anerkennung brachte und durch die Art, wie er dieß that, in der Theologie den Grund zur Ueberwindung der Gegensätze des Supranaturalismus und Rationalismus durch eine neue, tiefere Auffassung des Christenthums legte.

Kann auch einer an der Hand der Schrift und Erfahrung weiter dringenden Forschung der Schleiermacher'sche Begriff der Religion nicht mehr genügen, so war es doch eine That von der größten Bedeutung, daß er ihr ihren Sitz im innersten, unmittelbaren Selbstbewußtsein des Menschen, im Gefühl, anwies. Indem er diesen Begriff dem Wissen und dem Thun gegenüber zur Gel-

tung brachte, war der Intellectualismus wie der Moralismus durchbrochen, dem wir oben die neuere Philosophie verfallen sahen, und in den sich auch die Theologie immer völliger hatte hineinziehen lassen. Schleiermacher hat einen tiefen Griff in die menschliche Natur hineingethan und nicht blos ein Element derselben, welches von der ganzen Zeit verkannt oder nur etwa in der Kunst gepflegt worden war, wieder hervorgehoben, sondern er hat auch der Religion ihre wesentliche und nothwendige Stelle im tiefsten Leben des menschlichen Gemüthes gesichert. Diese Grundanschauung, wie er sie zuerst um die Wende der beiden Jahrhunderte in seinen Reden über die Religion mit geflügelten Worten verkündigte, mußte in einer Zeit, wie die damalige, von der belebendsten Wirkung sein. Viele suchende Gemüther wurden davon ergriffen, und in die Theologie kam nach und nach wieder Leben, Wärme, Herz, Begeisterung, eine Begeisterung, die bei Schleiermacher doch zugleich getragen und gehalten war von der größten Besonnenheit des Denkens und der eindringendsten Schärfe dialektischer Wissenschaft. Was de Wette's ästhetischer Rationalismus, vielleicht selbst schon durch Schleiermacher angeregt, wollte und ahnte, das führte das Genie des letzteren zur Totalität eines theologischen Systemes durch.

Freilich trat in den Reden die Religion nur erst in dem duftigen Gewande des poetischen, in das Allleben sich versenkenden Gefühles auf; und diese pantheistisch-ästhetische Anschauung, die es nicht zur gehörigen Unterscheidung von Kunst und Religion bringt, weil sie die prinzipielle Bedeutung des Gewissens in der letzteren übersieht, ging Schleiermachern Lebenslang nach. Gleichwohl ist das treibende Moment seiner innern Entwicklung das Bestreben, von jener allgemeinen, fließenden und zerfließenden Frömmigkeit zur bestimmteren Erfassung des Christlichen zu gelangen. Schon in seiner 1811. erschienenen kurzen Darstellung des theologischen Studiums trat das positive Element mit großer Kraft hervor. Hier war die Gesammtheit der theologischen Wissenschaften nicht nur in einer neuen Weise zusammengefaßt und gegliedert, sondern, was noch viel wichtiger ist, sie war auf das

faktische Wesen und die praktischen Aufgaben der Kirche zurückgeführt. Hatte Schleiermacher in seinen Reden gleichsam den Begriff der Religion wieder entdeckt, so hier den der Kirche und der Theologie als kirchlicher Wissenschaft. Denn wie die Theologie ihre Selbständigkeit und Würde gegenüber der Philosophie verloren hatte, so die Kirche gegenüber dem Staat.

Schleiermachers Hauptwerk, die wieder um ein starkes Jahrzehend später 1821. erschienene Glaubenslehre, fügte sodann das Dritte hinzu, sie führte das Bild des Erlösers selbst der Zeit in einem neuen Lichte vor. Religion, Kirche, Christus, das sind die drei Grundbegriffe, durch welche Schleiermacher die Theologie wieder zu ihren Fundamenten zurückgeführt hat. Seine Dogmatik lehrte in der Person des sündlos vollkommenen Menschen die geschichtliche Erscheinung des Idealen, des Göttlichen erkennen und in der Lebensgemeinschaft mit ihm den einzigen Weg zur Vollkommenheit und Seligkeit für die Menschen. Auch der Religionsbegriff selbst gewann so in der Glaubenslehre eine bestimmtere Haltung und reichere Fülle, schon im Allgemeinen, indem er gefaßt wurde als das absolute Abhängigkeitsgefühl von Gott; dann im Besondern, sofern Schleiermacher, um den Uebergang von der Religion überhaupt zum Christenthum zu gewinnen, durch eine lobenswerthe Inconsequenz seinen doch immer noch wesentlich nur ästhetischen Religionsbegriff durchbrechend, die Grundformen der ästhetischen Frömmigkeit als der niedrigeren, Heidenthum und Islam umfassenden Stufe, und der teleologischen als der höheren, welche Christenthum und Judenthum in sich begreift, unterschied; endlich im Einzelnen, sofern das Christenthum bestimmt wurde als das erfahrungsmäßige Bewußtsein von Sünde und Gnade, als die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser Christus. In diesem Begriff hatte Schleiermacher den lebendigen Mittelpunkt für das durch die rationalistische Entwicklung (s. oben S. 168.) abhanden gekommene Verständniß und die Wiederaneignung des christlichen Glaubensinhaltes gewonnen; denn jene Fassung des Christenthums oder christlichen Bewußtseins ist mit dem materialen Prinzip des Protestantismus, der Rechtfertigung durch den Glauben an die

durch Christum geschehene Erlösung, im Wesentlichen identisch, wenn sie auch die paulinisch-lutherische Reinheit und Fülle desselben noch nicht wieder erreicht hat. Auf dem Boden der Kirche muß jede Erneuerung von diesem mystischen Grundelement der innern, gläubigen Erfahrung ausgehen. So war es bei Luther und Spener gewesen; ähnlich macht Schleiermacher in seinem Theile dieses von ihm selbst als mystisch bezeichnete Element sowohl dem Rationalismus als dem Supranaturalismus gegenüber geltend und überwand dadurch die empirische, blos natürliche Denkungsart des einen, wie die magische, abstrakt übernatürliche Auffassungsweise des andern. Auf jenen treibenden Mittelpunkt der gläubigen Erfahrung führte er denn in seiner Dogmatik alle christlichen Lehrsätze zurück, indem er sie als Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände bezeichnete und so aus dem Prinzip des christlichen Bewußtseins heraus zu entwickeln suchte, wie denn das Schleiermachersche Werk in dieser architektonischen Beziehung noch immer als ein unübertroffenes Meisterstück dasteht.

Es konnte nicht anders sein, als daß der Mann, der das Wesen der Religion so neu und tief zu erfassen wußte, auch wieder den Weg zur Geschichte wies. Denn Religion und Geschichte stehen ja, wie wir wissen, im innigsten Zusammenhang. Erkennt sich der Mensch wieder als ein in religiöser Beziehung schlechthin abhängiges Wesen, so wird er sich auch als geschichtlich bedingt erkennen. Der Idealismus und Rationalismus hatte beides prinzipiell verkannt, indem er den Menschen zu einem autonomischen Wesen machte; bei Schleiermacher war es nur consequent, daß er vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zu den geschichtlichen Gestalten der Kirche und des Erlösers fortschritt. Allein gerade in dieser Beziehung zeigt er sich nun doch auf der andern Seite wesentlich als ein Kind seiner Zeit, das ihre Irrthümer noch nicht prinzipiell genug durchbrochen hat. Wie seine absolute Abhängigkeit doch nicht die Abhängigkeit von einem überweltlichen, persönlich lebendigen Gott ist, sondern nur erst eine Hindeutung auf denselben, so hat er auch zur Geschichte, zur Offenbarungsgeschichte den Weg wohl gewiesen, aber noch nicht selbst betreten. Er ist

noch nicht aus dem subjektiven Gebiet der Religion zu dem objektiven der Offenbarung vorgedrungen. Das Historische erscheint bei ihm immer wieder in das Ideale zurückgenommen oder aus diesem abgeleitet. Sein Christus ist nicht der geschichtlich Bezeugte, sondern ein aus dem christlichen Bewußtsein heraus (freilich unter wesentlicher Einwirkung der Geschichte und Bibel) gezeichnetes Christusbild.

Mit diesem unüberwundenen Subjektivismus, in welchem sich der Kant-Fichte'sche Idealismus und das herrnhutische Gefühlschristenthum gegenseitig durchdringen, hängt nun Schleiermachers Stellung zur Schrift und Kirche zusammen. Da ihm die fromme Subjektivität die einzige Erkenntnißquelle des christlichen Glaubens ist, so konnten diese beiden objektiven Erkenntnißquellen bei ihm noch nicht zu ihrem Rechte kommen; und wir werden daher später finden, daß die weiterschreitende Theologie gerade in dieser Beziehung das Versäumte nachzuholen hatte. Was Schleiermachers Verhältniß zur Schrift anlangt, so ist zunächst seine Unterschätzung des A. Testaments von Bedeutung, sowie der Umstand, daß er durch seine Untersuchungen über die Schriften des Lukas und über den ersten Timotheusbrief einer subjektivistischen Kritik Vorschub leistete und gleichsam seine Sanktion ertheilte. Besonders aber kommt hier die Art in Betracht, auf welche er mit der h. Schrift in dogmatischer Beziehung umging. Weil für ihn nur das Wahrheit war, was er auf seine Weise aus dem christlichen Bewußtsein abzuleiten wußte, so galt ihm auch an der Schrift nur für Wahrheit, was mit diesen Aussagen des frommen Bewußtseins übereinstimmte. Statt also das letztere durch die Bibel normiren zu lassen, legte er vielmehr umgekehrt die Bibel nach den Aussagen seines frommen Bewußtseins aus. Daher kam es nicht selten zu gewaltthätigen Erklärungen, wovon seine Auffassung von Col. 1, 15 f. ein berühmtes Beispiel ist, indem er hier, das Metaphysische ins Religiöse umbiegend, von der Neuschöpfung zu deuten sucht, was von der Schöpfung gesagt ist. Eben dahin gehört z. B. seine Predigt über das Wort des Herrn an den Schächer, wo er das

Sein im Paradiese in das Sein mit Christo und dessen innere Seligkeit hereinnimmt.

Was sodann Schleiermachers Verhältniß zur Kirchenlehre angeht, um auch hierüber ein Wort zu sagen, so war seine Glaubenslehre das erste dogmatische Werk, in welchem die von Friedrich Wilhelm III. von Preußen gestiftete Union der lutherischen und reformirten Kirche berücksichtigt wurde, und welches daher bei jedem Dogma einige Hauptstellen aus den Bekenntnißschriften beider Kirchen beibringt. War nun die preußische Union eine der Kirche mehr oder weniger äußerlich auferlegte und zum Theil aufgezwungene, wenn auch noch so wohlgemeinte Maaßregel, so wäre eine innere, dogmatische Versöhnung der Gegensätze allerdings um so mehr zu wünschen gewesen. Allein in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre konnte weder ein lutherischer noch ein reformirter noch ein unirter Christ den vollen Gehalt seines frommen Bewußtseins wiederfinden; denn es war darin, obwohl sich Schleiermacher nicht selten den kirchlichen Formeln accommodirte, eine Menge von Lehren, welche den christlichen Kirchen von Anfang an gemeinsam waren, aufgegeben.

Diese Hintansetzung der Schrift- und Kirchenlehre hängt bei Schleiermacher damit zusammen, daß er bei aller Frömmigkeit seines Gefühlslebens doch in seinem Gedankenleben von der modernen Philosophie in Abhängigkeit stand. Wie nach dem vorhin Bemerkten in formaler, erkenntnißtheoretischer Hinsicht der subjektive Idealismus seiner Zeit auf ihn einwirkte, so stand er in materialer, metaphysischer Beziehung unter dem Einfluß des spinozistischen Pantheismus. Wir haben oben, Kleineres mit Größerem vergleichend, Schleiermacher mit Luther und Spener zusammengestellt; noch zutreffender wäre eine Parallele mit Melanchthon. Luther und Spener sind Männer des Lebens, der kirchlichen That; Melanchthon und Schleiermacher sind bei allem reichen Lebenssinn, der ihnen innewohnte, doch vorherrschend Männer der Wissenschaft. Die Bedeutung beider liegt darin, daß sie den evangelischen Glauben und die humanistische Zeitbildung in sich vereinigten. Bei beiden sind ihre dogmatischen Werke von Epoche machender Wir-

kung auf ihre Zeit gewesen; und Melanchthons Loci gingen, wie Schleiermachers Glaubenslehre, von der subjektiven Heilserfahrung mit Zurückstellung der objektiven Dogmen aus. Aber während Melanchthon den Humanismus christianisirte, hat Schleiermacher das Christenthum humanisirt. Daher konnte jener die objektiven Lehren, die er nur zurückgestellt hatte, nicht leugnete, in den späteren Ausgaben der Loci aufnehmen, während Schleiermacher in seiner ablehnenden Stellung zu denselben befangen blieb. Bei ihm war das christlich fromme Bewußtsein auf eine dem Christenthum fremdartige, ja im innersten Wesen entgegengesetzte Weltanschauung gepflanzt; daher mußte jene Herzensrichtung unter dieser Geistesrichtung wesentlich Noth leiden, und das Evangelium wurde in vielen seiner wichtigsten Lehrpunkte abgeschwächt, ja preisgegeben. Wo es irgend in die objektive und namentlich in die überirdische Welt hinüberreicht, bei den Lehren von Gott und Dreieinigkeit, Schöpfung und Sündenfall, von guten und bösen Engeln, von Christi Präexistenz, übernatürlicher Erzeugung, Auferstehung und Himmelfahrt, von seiner Wiederkunft und überhaupt von den letzten Dingen, selbst von der Unsterblichkeit der Seele, da verhält sich Schleiermacher skeptisch oder gar negativ; und daß hierunter auch die Lehren von Sünde und Gnade, von der Erlösung und dem Erlöser, die er wieder in ihrer centralen Bedeutung erfaßt hat, nicht wenig leiden müssen, ist von selber klar. Schleiermacher hat Christum und seine Kirche als etwas in der Welt Bestehendes wieder zur Anerkennung gebracht; aber daß dieselben nicht von dieser Welt sind, sondern aus einer höheren stammen und wieder dahin ausmünden, das ist bei ihm noch nicht zur Anerkennung gekommen. Hiemit ist aber der von dem ganzen Reichthum der göttlichen Offenbarung allein noch übrigen Gestalt Christi, welche nach rückwärts und vorwärts, von oben und unten unvermittelt, einsam und entblößt dasteht, theils die objektive Begründung entzogen, theils noch lange nicht ihre volle Würde und Bedeutung zuerkannt. Christus ist nicht der ewige Gottessohn, sondern nur der sündlose Mensch, dessen Bild von einer Kritik, die sich auf den pantheistischen Standpunkt Schleiermachers

stellte, unschwer zerschlagen werden konnte. Ebenso ist die Erlösung nur die Befreiung der Menschheit von der natürlichen Hemmung ihrer religiösen Anlage, nicht die Schöpfung einer neuen Welt der Herrlichkeit auf Grund der Sühnung der Sündenschuld.

So steht Schleiermacher, dieser bedeutendste Mann der evangelischen Kirche unsers Jahrhunderts, in einer merkwürdigen Halbheit oder vielmehr Doppelheit da. Mit der einen Hand hat er der Kirche, wenn wir auf ihren damaligen Zustand sehen, viel gegeben, mit der andern, wenn wir ihre ewigen, unveräußerlichen Güter in's Auge fassen, viel genommen. Wie aber jeder einflußreiche Mann vor Allem im Zusammenhang mit seiner Zeit aufgefaßt werden muß, so ist jene erstere Seite an Schleiermacher weitaus die bedeutendere und nachhaltiger wirkende gewesen. Er hat unserm Jahrhundert wieder einen tiefen, nicht mehr wegzuwischenden Eindruck davon gegeben, daß es etwas ist um dieses in der Welt einmal faktisch vorhandene Christenthum, eine Lebensmacht, die mit nichts Anderem verglichen und durch nichts Anderes ersetzt werden kann. Dieses mystische Element war das Große und Neue, das eigentlich Fruchtbringende und Neubelebende in ihm; der dogmatische Ausdruck, den er seiner mystischen Frömmigkeit gab, die Formeln, auf welche er sie brachte, so mächtig anregend sie wirkten, sind meist nicht von bleibendem Werth. Seine „Lebensgemeinschaft mit Christo" ist weit gediegener als seine Christologie selbst. Seine wissenschaftlichen Inconsequenzen, wie der Fortschritt vom ästhetischen zum teleologischen Religionsbegriff, der sündlose Erlöser trotz des pantheistischen Hintergrundes, gehören zum Förderlichsten an ihm. Kurz seine Religion ist besser als seine Theologie, sein Glaube besser als seine Wissenschaft. Darum konnten denn auch seine bedeutendsten Schüler bei seiner Theologie nicht stehen bleiben, sondern mußten sie wesentlich weiter bilden. [85])

Nur wenige Jünger unternahmen es, jenen Doppelstandpunkt des Meisters, dessen Behauptung doch nur seiner individuellen Genialität möglich war, in Kirche und Wissenschaft fortzusetzen.

Die namhaftesten sind mehrere Prediger in Berlin, Jonas, Sydow u. A., unter den Theologen Alexander Schweizer in Zürich. Es ist eine bezeichnende Selbstkritik, daß sich diese Männer neuerdings in der „protestantischen Kirchenzeitung" mit den Resten des Rationalismus verbunden haben.

Die größere Zahl der Schüler Schleiermachers und die bedeutendsten Geister unter ihnen sahen dagegen frühe ein, daß die christliche Theologie auf dem wissens chaftlichenStandpunkt ihres Meisters nicht verharren könne. Sind schon die vorhin genannten Schleiermacherianer meist vom pantheistischen Standpunkt zum theistischen fortgeschritten, so wandten sich die, welche wir hier im Auge haben, wieder dem volleren trinitarischen Gottesbegriffe zu.[85]) Dieß Eine, von der Grundlehre des Christenthums hergenommene Beispiel ist charakteristisch für das rege Streben und die segensreiche Arbeit, welche nunmehr begann. Von dem durch Schleiermacher wiedergewonnenen Standpunkt des lebendigen Glaubens, der fides qua creditur aus suchte man auch die fides quæ creditur, die biblisch-kirchliche Heilswahrheit, in wachsender Fülle wissenschaftlich wieder anzueignen; weßwegen die Bestrebungen dieser würdigen Männer mit dem Namen der gläubigen Theologie bezeichnet zu werden pflegen. Vor Allem konnte es nicht fehlen, daß nicht von dem materialen Prinzip des Protestantismus aus auch der Sinn für das formale wieder erwachte; im Glauben war Herz und Auge für die Schrift wieder geöffnet, die Exegese nahm einen neuen Aufschwung. Und wenn man auch die Einflüsse der rationalistischen Kritik nicht auf einmal abschütteln konnte, wenn man auch in dogmatischer Beziehung eine ungehörige Unterscheidung zwischen Schrift und Wort Gottes aufstellte: so stand man jetzt doch mit dem eigenen Denken den biblischen Zeugnissen wieder viel näher, ging liebevoller, treuer, begeisterter auf dieselben ein und gewann daher auch ein volleres Verständniß. Da durch Schleiermacher auch Sinn und Interesse für die Kirche auf's Neue erweckt worden war, so gesellte sich zu dem tiefern Eingehen auf die h. Schrift theils eine lebensvollere Auffassung der Kirche in ihrer Vergangenheit, eine Neubelebung der historischen Theologie,

theils ein frisches Streben für Hebung und Erneuerung der Kirche in der Gegenwart, einerseits durch einen neuen Anbau der praktischen Theologie, andererseits durch eine erhöhte Theilnahme für die praktischen Gebiete selbst, welche dem seit der religiösen Erhebung der Befreiungskriege und dem Reformationsjubiläum von 1817. da und dort neu erwachenden Glaubensleben, sowie der vermehrten Liebesthätigkeit für Mission, Bibelverbreitung u. s. w. fördernd und leitend zur Seite trat. Es entstanden jetzt wieder Zeitschriften für Theologie und Kirche, für christliche Wissenschaft und christliches Leben, die schon durch ihre Titel jene heilsame Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis kennzeichnen, welche im Wesen des Christenthums aufs Tiefste gegründet und daher für eine gedeihliche Entwicklung der Offenbarungswissenschaft ein unerläßliches Erforderniß ist. Wie es denn nicht anders sein konnte, als daß auch die systematische Theologie aus allem bisher Erwähnten reichen Gewinn gezogen hat. In kirchlicher, wie in dogmatischer Beziehung ist die gläubige Theologie, ihrem Meister getreu, die Vorkämpferin der Union beider evangelischen Kirchen geworden, aber einer positiven Union des inhaltsvollen Consensus, im Gegensatz zu der von den Schleiermacherianern im engern Sinn vertretenen latitudinarischen, welche unter der Firma der Union den positiven Glaubensinhalt mehr oder weniger preisgiebt. Die wissenschaftliche Zeitschrift, welche vorzüglich den Standpunkt der gläubigen Theologie vertritt, sind die 1828. noch unter Schleiermachers persönlicher Mitwirkung gegründeten Studien und Kritiken, deren Hauptredakteur Ullmann ist oder war, ein durch seine vielseitige, anregende Thätigkeit auf allen Gebieten der Theologie, durch die Besonnenheit und Milde seines Urtheils, die edle Liberalität seiner Gesinnung und die Schönheit seiner Darstellung hiezu besonders ausgerüsteter Theologe.

Wir überblicken nun die Thätigkeit der gläubigen Theologie auf den verschiedenen Hauptgebieten, soweit sie für unsern Zweck, für die Offenbarungswissenschaft, in Betracht kommen, also mit Ausschluß der kirchenhistorischen und praktischen Fächer.

In der Schriftauslegung haben, was das Neue Testament

betrifft, vorzüglich Lücke und Bleek die neue Bahn eröffnet, der eine, indem er, durch die von Schleiermacher ausgegangene, frische Anschauung der Person Christi belebt, das Evangelium und die Briefe des Johannes mit warmer Begeisterung erklärte, der andere, indem er in seinem Commentar zum Hebräerbrief ein Muster von Gründlichkeit und Umsicht, namentlich in Bezug auf die philologische Seite der Exegese, aufstellte. So war das pektorale und das wissenschaftliche Element der Schriftforschung in Achtung gebietenden Werken der theologischen Welt wieder vor Augen gestellt; die verflachende Auslegung des Rationalismus, die trockene des Supranaturalismus war überwunden. Doch zahlten jene beiden Männer der rationalisirenden Schriftauffassung auch noch ihren Tribut, Lücke in seiner Einleitung zur Apokalypse, Bleek insbesondere in seinen kritischen Arbeiten über den Propheten Daniel, indem sie die Weissagung dieser Bücher dem Wesen nach zur Dichtung, die Vision zur Fiction machen und so den Offenbarungscharakter der „Offenbarungen" leugnen.

Von einem ähnlichen Standpunkt aus, der einerseits wieder ein ernstes Interesse der Frömmigkeit an der Schrift nimmt und zu ihrer Erforschung reiche Mittel logischer Schärfe und philologischer Gewissenhaftigkeit mitbringt, andererseits aber in noch höherem Maaße in den subjektivistischen Voraussetzungen moderner Kritik und Krittelei befangen ist, hat de Wette ein „kurzgefaßtes exegetisches Handbuch" zu sämmtlichen Büchern des Neuen Testaments geliefert, welches zugleich höchst brauchbar als Repertorium der wichtigsten Auslegungen eingerichtet ist und die weiteste Verbreitung gefunden hat. Diesem de Wette'schen Handbuch zur Seite und mehr und mehr an seine Stelle tritt der „kritisch exegetische Commentar über das N. Testament" von H. A. W. Meyer, Consistorialrath in Hannover, zu Ende geführt mit Hülfe von Mitarbeitern, wie Lünemann, Huther, Düsterdieck. Meyer theilt und überbietet die Vorzüge de Wette's; er verbindet die größte, ja manchmal in's Uebermaaß gehende, logische und philologische Genauigkeit mit einem für die biblische Offenbarung und Offenbarungswahrheit aufgeschlosseneren Sinn. Gleichwohl „ist auch

Meyer von der Krankheit der neueren, sich vorzugsweise der Wissenschaftlichkeit rühmenden, philologisch-historischen Exegese nicht frei. Er würde sonst mit der Sagentheorie, mit den Redensarten von Mythus mit idealer Wahrheit, von idealer Geschichte völlig gebrochen haben. Es hat für den einfältigen Leser des Meyer'schen Commentars etwas Schmerzliches, wenn man seine Freude an der überaus köstlichen philologischen Akribie und an der nüchternen Behandlung der Sachen plötzlich gestört sieht durch das Eintreten jener Vorurtheile, die durchaus nicht durch den Text provozirt werden."[87]) Im Ganzen aber ist die segensreiche Wirkung der deWette'schen und Meyer'schen Commentare gewiß die weit überwiegende. So wenig sie schon allen theologischen Erfordernissen der Exegese Genüge thun, so trefflich legen sie das sprachliche und logische Fundament dazu. Sie haben die grammatisch-historische Auslegung weitergeführt und vertieft; Unbefangenheit, Gründlichkeit, Gewissenhaftigkeit in Eruirung des Wortsinns und Zusammenhangs ist neben der innern Erschlossenheit des Auslegers für seinen heiligen Gegenstand als Grunderforderniß der Exegese auf unveräußerliche Weise zur Geltung gebracht.

Für die Auslegung des Alten Testaments nimmt Umbreit eine ähnliche Stelle in unserer Entwicklung ein, wie Lücke für die des Neuen. Poetische und religiöse Begeisterung ist es vor Allem, was seine Schriftbehandlung charakterisirt. Die Anregungen hiezu hat er mehr von Herder als von Schleiermacher empfangen, welcher bekanntlich das Alte Test. nicht gehörig zu würdigen wußte. Indessen weist schon der Titel des Umbreit'schen Hauptwerkes: praktischer Commentar zu den Propheten, auf das pektorale Element der gläubigen Theologie hin; und wie überhaupt die Männer dieser Richtung durch einen empfänglichen und lernwilligen, mehr und mehr der Schriftwahrheit sich aufschließenden Sinn ausgezeichnet sind, so ist auch Umbreit im Laufe der Jahre immer tiefer in das theologische Verständniß des Alten Bundes hineingewachsen.

Dem deWette'schen Handbuch zum Neuen Test. stellte sich

ein entsprechend angelegtes „kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum A. Test.“ an die Seite, welches aber jenem an Werthe nicht gleichkommt. Nicht blos ist es in weit geringerem Maaße Repertorium für die Geschichte der Auslegung, sondern es fehlt den verschiedenen Mitarbeitern die innere Einheit des theologischen Geistes. Zwischen dem trockenen Rationalismus eines Knobel oder dem oft profanen eines Hitzig und dem dem Offenbarungsglauben zugewandten Ernste eines Bertheau und Thenius ist bei allem Fließenden geschichtlicher Uebergänge die Kluft doch eine größere, als die letzteren wohl sich selbst gestehen. Sie würden freilich eine bewußtere und entschiedenere Stellung einnehmen, wenn sie nicht durch eine zu subjektive, einseitig literarische Kritik und durch das Vorwiegen des philologisch-archäologischen Interesses über das religiöse und theologische noch mit den Erstgenannten zusammenhängen. Es ist auf dem Gebiete der alttestamentlichen Forschung und Literatur sehr spürbar gewesen, daß dasselbe nicht durch den Schleiermacher'schen Lebenshauch befruchtet wurde; auch Ewald bietet dafür keinen Ersatz. Je lebendiger aber in neuester Zeit das offenbarungsgeschichtliche Verständniß des Alten Testamentes sich entwickelt, desto mehr erweisen sich jene rationalistischen und halbrationalistischen Standpunkte auch wissenschaftlich als dürftig und ungenügend. Bei allen unbestrittenen Verdiensten um das Aeußerliche des Alten Testamentes haben sie für das Verständniß von Geist und Wesen des Alten Bundes wenig geleistet. Um so erfreulicher ist es, daß auch von dieser Seite neben einem Bertheau Männer wie Hupfeld (in seinem Commentar zu den Psalmen), Stähelin (in seinen messianischen Weissagungen) u. A. der theologischen Auffassung des alttestamentlichen Wortes wieder zu ihrem Recht zu helfen suchen.

Wenden wir uns von der exegetischen zur geschichtlichen Behandlung der h. Schrift, so begegnet uns vor Allem der ehrwürdige Name Neanders. Dieser große Historiker hat sein klassisches Hauptwerk, die Kirchengeschichte, rückwärts verlängert bis zu den ersten Anfängen der Kirche. Er hat das Leben Jesu Christi und die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christ-

lichen Kirche durch die Apostel geschrieben, indem er das erste Werk zugleich der Strauß'schen, das zweite, wenigstens in seinen spätern Auflagen, der Baur'schen Kritik entgegenstellte. Es waren dieß die ersten bedeutenden Versuche, auf Grund der frischgewonnenen, von dem alten Dogmatismus und dem modernen Rationalismus (über welchen doch Hase bei allen geistreichen Ansätzen zum Vorwärtsdringen nicht prinzipiell genug hinauskam) gleich weit entfernten Anschauung die Entstehung des Christenthums zu beschreiben und das Neue Testament geschichtlich zu behandeln. Neander umfaßte diese großen Gegenstände mit der ihm eigenen, warmen Liebe innig und sinnig. Christus ist ihm „der zweite Adam, der Stammvater eines neuen, aus seinem geistigen Samen entsprossenen Geschlechts; die ganze Erscheinung Christi ist eine die sittliche Umbildung der Menschheit erzielende übernatürliche Mittheilung göttlichen Wesens an dieselbe, ein neuer Anfang, der in die Kette der menschlichen Entwicklung gesetzt worden, mit Einem Worte ein Wunder." Auf Grund dieser übernatürlichen Basis ist es nun aber Neandern auch im Leben Jesu wesentlich um die Nachweisung des „geschichtlichen Zusammenhangs und der geschichtlichen Entwicklung" zu thun. Ebenso natürlich in der Geschichte des apostolischen Zeitalters. Es ist hier zum ersten Mal die Entwicklung der Kirche vom Judenchristenthum zum paulinischen Heidenchristenthum und von da zum Abschluß der apostolischen Zeit in Johannes ausführlich dargelegt, zugleich mit eingehender Berücksichtigung der apostolischen Schriften, insbesondere der Briefe; wie denn auch im Schlußabschnitt eine übersichtliche Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe gegeben ist, freilich nicht nach dem Fortschritt vom Niedrigeren zum Höheren geordnet (I. Paulus, II. Jakobus, III. Johannes, Petrus fehlt), aber so, daß doch „die lebendige Beweglichkeit und Manchfaltigkeit der Verkündigung" und eben hierin „die lebendige Einheit, der Reichthum und die Tiefe des christlichen Geistes" zur Anschauung kommt. In allen diesen Beziehungen haben die beiden biblisch-historischen Werke, namentlich das zweite, bahnbrechend und befruchtend gewirkt. Neanders Streben nach Vermittlung zwischen

Uebernatürlichem und Natürlichem ist freilich nicht selten in kritischen, historischen und dogmatischen Fragen mehr ein Schwanken zwischen beidem, seine Auffassung hat oft etwas unsicher Zerfließendes; ist Schärfe und Bestimmtheit des theologischen Denkens von Natur schon weniger seine Gabe, so steht er in der Herabbiegung des Wunderbaren noch zu sehr unter dem Einfluß seiner Zeit und hat sich in dieser und andern Beziehungen noch nicht wieder auf die volle, lichte Höhe der Schrift erhoben. Aber er hat für die geschichtliche Auffassung des Christenthums, auch des Urchristenthums, eine ähnliche, Epoche machende Bedeutung, wie Schleiermacher für die dogmatische. Er hat den Weg gezeigt und zuerst betreten, auf welchem Andere weitergehen sollten. Auf seinen Schultern steht, was seitdem, freilich unter Hinzutritt mancher neuen und höheren Gesichtspunkte, über die Geschichte Christi und der Apostel von Männern wie Ebrard, Wieseler, Lange, Baumgarten, Schaaff, Lechler, Ritschl u. A. geforscht worden ist.

Von dem anregenden Einfluß Schleiermachers auch auf die Bearbeitung der neutestamentlichen Theologie zeugt die vielgelesene Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs von Usteri, welche freilich, ähnlich wie die Darstellung der apostolischen Lehre bei Neander, von modernen Anschauungen noch nicht frei genug ist, um schon eine völlig unbefangene und präcise Fassung aller apostolischen Ideen zu bieten. Ein viel selbständigeres, feinsinniges und gediegenes Werk ist die biblische Theologie des Neuen Testaments von C. F. Schmid in Tübingen, nach seinem Tode von Weizsäcker herausgegeben. Der erste Theil enthält das Leben Jesu in kurzer Charakteristik und seine Lehre in eingehender Darstellung, der zweite in ähnlicher Weise Leben und Lehre der Apostel. Die apostolischen Lehrbegriffe, deren Einheit, wie Unterschiedenheit zuerst nachgewiesen wird, zerfallen in zwei Hauptformen, je nachdem das Christenthnm in seiner Einheit mit oder in seinem Unterschiede von dem Alten Testament aufgefaßt wird. Jenes geschieht von Jakobus, der das Christenthum als das vollkommene Gesetz, und von Petrus, der es als die Erfüllung der Prophetie be-

trachtet; dieses von Paulus (polemisch, anthropologisch, dialektisch) und Johannes (positiv, theologisch-christologisch, intuitiv). Wie von Neander für die thatsächliche Geschichte der apostolischen Zeit, so ist von Schmid für die Lehrgeschichte das Verhältniß des Evangeliums zu Israel und zum Alten Testament als das treibende Moment der Entwicklung aufgezeigt. Je mehr nun von Baur und seiner Schule der Unterschied des Judenchristenthums und des Paulinismus überspannt und zum harten Gegensatz gesteigert wurde, desto sorgfältiger mußte sich die weitere offenbarungsgeschichtliche Forschung diesem Punkte zuwenden, und es konnte nicht anders sein, als daß dadurch auch zur Erforschung des Alten Testaments und zur Erkenntniß der reichs- und universalhistorischen Bedeutung Israels neue, tiefe Anregungen gegeben wurden.

Von der gläubigen Theologie selbst aber wurde für die geschichtliche und theologische Behandlung des A. Test. nichts Namhaftes geleistet, was wieder mit dem Schleiermacher'schen Mangel in Bezug auf Würdigung und Verständniß des A. Test. zusammenhängt. Nur Ein bedeutenderes Werk ist hier zu nennen, dieses aber auch mit desto mehr Auszeichnung: Bähr's Symbolik des mosaischen Cultus. Nicht aus Schleiermacher'schen Anregungen hervorgegangen, ja seiner Unterschätzung des A. Test. indirekt, wie der Hegel'schen und der pseudokritischen direkt entgegentretend, wird dieses Werk doch selbst den Leistungen der gläubigen Theologie im Sinne eines Nitzsch u. A. beigezählt sein wollen. Mit einschneidender Gedankenkraft vindicirt es dem A. Test. den Charakter eines ethischen Monotheismus oder Theismus. „Da gerade gegenwärtig, schreibt der Verfasser 1837., über das Verhältniß des mosaischen Cultus zu den andern Religionen des Alterthums große Unklarheit herrscht, und beide nicht selten zusammen und durch einander geworfen werden, so hielt ich es für nothwendig, zwar einerseits das Gleichartige in der Form nachzuweisen, andererseits aber auch den unterscheidenden Charakter, insonderheit das ehrfurchtgebietende ethische Prinzip des Mosaismus, das Alles bis in's Einzelste durchdringt, möglichst scharf hervorzuheben. Auch

Hegel hat die mosaische Religion unter die der Griechen und Römer stellen zu müssen geglaubt, weil ihm der Jehova Israels ein abstrakter, jenseitiger Gott scheint. Aber es ist gerade die eigenthümliche Grundidee des Mosaismus, daß Jehova sich mit Israel verbunden hat, nicht ein getrenntes Jenseits ist, sondern in der Mitte seines Volkes wohnt und unter ihm wandelt. Und wer je aus tiefer Seele und in wahrem Ernste des Psalmisten Wort ausgerufen hat: Herr, wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde, der weiß auch, daß dieser Herr wahrlich kein abstraktes Wesen, sondern der allerconcreteste Gott ist, und keine Philosophie wird ihm das mehr ausreden können." Von diesen Gesichtspunkten aus stellt sich nun der Verfasser die Aufgabe, „in der Zeichensprache des mosaischen Cultus das Vernünftige und Rationale, eine in sich zusammenhängende, organisch gegliederte Totalanschauung bis in's Einzelste nachzuweisen." So hat er zu einer tieferen Würdigung des alten Bundes und zwar gerade seines innersten Geistes und Wesens höchst werthvolle Beiträge geliefert, und wenn man auch seinen Ideen, z. B. seiner Auffassung des Opfers, nicht immer beipflichten kann, so kommt doch diesem Buche noch heute eine wesentliche Bedeutung in unserer theologischen Literatur zu.

Schließlich haben wir uns der systematischen Theologie zuzuwenden, welche der Offenbarungswissenschaft ihre Grundbegriffe, ihr metaphysisches Fundament darbietet. Hier ist zuerst C. H. Sack zu nennen, welcher die beiden Wissenschaften, die Schleiermacher in seiner „kurzen Darstellung des theologischen Studiums" als Haupttheile der philosophischen Theologie aufgeführt, aber nicht selber ausgeführt hat, die Apologetik und die Polemik, nach Schleiermacher'scher Anregung, dabei aber doch in selbständigem, namentlich in viel positiverem Geiste bearbeitet hat. Die Sack'sche Apologetik behandelte die Grundfragen der Offenbarungswissenschaft in anregender und fruchtbarer Weise. Was aber die eigentliche Dogmatik betrifft, so sind aus der Schleiermacher'schen Schule hauptsächlich drei Männer hervorgegangen, welche die Glaubenslehre des Meisters weiter bildeten, indem jeder eines der von ihm

vernachläßigten Elemente der dogmatischen Erkenntniß hinzubrachte und vorzugsweise entwickelte: Nitzsch das biblische, Twesten das kirchliche, Julius Müller das speculative. C. J. Nitzsch, der tiefsinnigste unter den Schülern Schleiermachers, ist es vorzugsweise gewesen, welcher durch sein „System der christlichen Lehre" die Theologie der Zeit von den Schleiermacher'schen Anschauungen tiefer in die Schrift hineingeführt und alle Hauptdogmen wieder in ihr gutes Recht eingesetzt hat. Er war es auch, der in seinen Beantwortungen der Möhler'schen Symbolik, wie der Strauß'schen Dogmatik für die Vertheidigung des evangelischen Glaubens nach rechts und links, gegen den katholischen Aberglauben, wie gegen den pantheistischen Unglauben, jedenfalls mit das Bedeutendste leistete. Er hat uns endlich dadurch, daß er dem System der christlichen Lehre seine praktische Theologie als ein ebenbürtiges Werk zur Seite stellte, den schönen, oben besprochenen Bund zwischen Wissenschaft und Leben, Theologie und Kirche auf's Würdigste zur Anschauung gebracht. Nitzsch ist nun allerdings, obwohl sein Hauptwerk System der christlichen Lehre heißt, kein Systematiker im strengen und höheren Sinne des Wortes; das prinzipielle und organische Denken aus Einem Stück und Guß, wo von der Grundidee aus alles Einzelne klar und scharf gegliedert und gestaltet erscheint, ist nicht seine hervorstechende Gabe; dazu hat er schon zu viel mit der Darstellung zu ringen, welche oft die Gedanken kaum bewältigen zu können scheint und daher in ihrer inhaltsreichen Gedrängtheit schwerfällig und dunkel wird. Die Stärke Nitzschs liegt in seinem Reichthum an sinnigen, tiefgründenden, geistvollen Ideen, die ebenso ächt theologisch sind und in die innere Fülle des Christenthums einführen, als sie andererseits Zusammenhänge mit den übrigen Lebensgebieten und mit dem Wesen des Geistes selbst, oft in überraschenden Lichtblicken, eröffnen. Gerade dadurch aber hat Nitzsch so belebend und segensreich gewirkt. Twesten hat in seinen „Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" auf eine gewandte, klare und verständige Weise manches Stück der älteren Kirchenlehre gerettet; aber sein lehrreiches, umfassend angelegtes

Werk ist Fragment geblieben, vielleicht weil ihm die Schwierigkeit, das Alte mit dem Neuen in einem tieferen Prinzip zu vereinigen, zu mächtig wurde. Julius Müllers Hauptwerk, die christliche Lehre von der Sünde, darf als die bedeutendste dogmatische Monographie der neueren Zeit bezeichnet werden. Es war an sich schon eine treffende Idee, diese Lehre zum Gegenstand besonderer Untersuchung zu machen, weil es der modernen Philosophie und dem Zeitbewußtsein überhaupt, um mit Hundeshagen zu reden, an „dem machtvollen Durchschlagen eines ernsten Mannesgedankens, der positiven anstatt der blos negativen Fassung des Begriffs der Sünde, fehlt," und weil nur, wenn diese doch von Niemand wegzuleugnende Thatsache wieder in ihrem ganzen Ernste zur Anerkennung gebracht ist, auf ein Verständniß der Erlösung, also des Christenthums gehofft werden kann. Müllers umfassende und scharfsinnige Untersuchung über das Problem des Bösen wirft zugleich eine Menge interessanter Schlaglichter auf die verwandten Gegenstände, indem er sich die Aufgabe stellt, den modernen Pantheismus mit seinen Abschwächungen der Begriffe Freiheit und Sünde durch energische Entwicklung der Idee der Persönlichkeit zu überwinden. Der Zeitgemäßheit des Bestrebens entsprach die Tüchtigkeit der Leistung, wenn gleich Müller die Betonung der individuellen Freiheit bis zu dem Extrem der Annahme eines vorzeitlichen Falls der Menschenseelen ausdehnt, und wenn man auch seinem, vorzugsweise dogmengeschichtlich und philosophisch gebildeten Denken ein tieferes Eingetauchtsein in die Grundanschauungen der Schrift wünschen muß. Julius Müller hat außer seiner Hauptschrift noch eine Anzahl von Abhandlungen geschrieben, welche durch den edeln Sinn des Verfassers, durch seine lichtvollen Gedanken und schöne Darstellung nicht selten ein classisches Gepräge gewinnen.

Wir haben im Bisherigen gesehen und anerkannt, wie die Schleiermacher'sche Schule auf allen Gebieten der Theologie schöne und erfreuliche Leistungen aufzuweisen und bedeutende Fortschritte ermittelt hat. Allein darum hat sie den Weiterstrebenden doch noch eine große Arbeit übrig gelassen. Ullmann selbst sagt in

edler Bescheidenheit von der Theologie der Studien und Kritiken: „Es werden erst noch die kommen, welche dieselbige mit weit reicherer Geistesfülle und in höherem Style vollenden und in's Leben der Kirche einführen sollen."[38]) Die gläubige Theologie ist allerdings entschieden über den Schleiermacher'schen Pantheismus hinausgekommen, aber nicht in gleichem Maaße über seinen Subjektivismus. Sie hat hauptsächlich nur die anthropologische, religiös-ethische Seite der Theologie hervorgekehrt und weiter ausgebildet, wofür schon die Titel solcher Hauptschriften, wie J. Müllers Lehre von der Sünde und Ullmanns Sündlosigkeit Jesu charakteristisch sind. Das Christenthum wird immer noch zu sehr blos als Religion gefaßt, nicht voll und prinzipiell genug als Offenbarung. Daher kommt es, daß sowohl in Bezug auf den Glauben und seinen Vollgehalt als in Bezug auf die Wissenschaft noch bedeutende Aufgaben übrig sind. In ersterer Hinsicht hat sich das gläubige Subjekt der göttlichen Autorität der Offenbarung und ihrer Urkunde meist noch nicht tief und lebendig genug unterstellt; es hat diese Richtung in der Mehrzahl ihrer Vertreter noch nicht den vollen Muth zum ganzen Christenthum wieder gewinnen können, sie hat sich von den rationalistischen und kosmischen Elementen der modernen Denkweise noch nicht überall emancipirt und dem Criticismus unserer Zeit noch zu viele Concessionen gemacht. Eine vermittelnde Theologie, wie sie sich gerne selber bezeichnet, ist sie daher nicht nur im guten, sondern, wenigstens theilweise, auch im übeln Sinne des Worts. Was die Bibel selbst anlangt, so wird die in diesen Kreisen mit Vorliebe betonte Unterscheidung zwischen heiliger Schrift und Wort Gottes, welcher freilich, die Begriffe in abstracto betrachtet, eine einfache Wahrheit zu Grunde liegt, vor dem tiefer durchgearbeiteten Begriffe der Offenbarungsurkunde sich doch, wie bereits angedeutet, als ungehörig erweisen. Dieß führt uns zum zweiten Punkte, zu den wissenschaftlichen Mängeln der gläubigen Theologie. Weil das Christenthum noch nicht prinzipiell genug als göttliche Offenbarung erfaßt wurde, so ist neben seiner religiösen Seite die historische und die metaphysische noch nicht zu ihrem vollen Rechte ge-

langt. In historischer Beziehung ist es noch nicht zu einer umfassenderen und eingehenderen Erkenntniß der gesammten Offenbarungsentwicklung als eines organischen Ganzen gekommen, was mit der oben bemerkten Zurückstellung des Alten Testaments, und womit selbst wieder die soeben erwähnte mangelhafte Würdigung der h. Schrift zusammenhängt. Das Christenthum ist noch nicht völlig erfaßt als welterneuernde und weltvollendende Gottesmacht, als das Reich Gottes, dessen Geschichte das eigentlich bewegende Prinzip der Universalgeschichte ist, bis hinaus zur Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Von hier aus wäre die Stiftung des Christenthums, bei der die gläubige Theologie stehen geblieben ist, zu begreifen freilich als der Mittelpunkt, aber doch andererseits auch wieder nur als ein Glied in der Reihe der göttlichen Offenbarungsthaten, durch welche sich die überirdische Welt zu der gefallenen, irdischen herabläßt, um diese successiv zu sich in ihre ewige Geistesherrlichkeit emporzuheben. Hiemit aber führt die geschichtliche Betrachtung zur metaphysischen zurück. Für so Vieles man der gläubigen Theologie dankbar zu sein hat, was sich auf dem religiös-ethischen Gebiete bewegt, so hat sie doch das eigentliche Fundament des Gebäudes, die letzten, metaphysischen Grundbegriffe, die speculativen Probleme, nicht gleichermaaßen in Angriff genommen. Selbst in J. Müllers Lehre von der Sünde tritt die Speculation in der Hauptsache nur als ethische auf. Es ist wohl wieder eine gläubige Theologie, eine Theologie der Religion oder des Glaubens gewonnen; aber für das Wissen, für die eigentliche, prinzipielle Wissenschaft ist noch viel zu thun übrig. Schleiermacher wollte Philosophie und Theologie grundsätzlich auseinander gehalten wissen; da er aber gleichwohl seine pantheistische Philosophie in die Theologie einmischte, so mochten die Schüler, durch Schaden klug geworden, jenem Grundsatze des Meisters um so mehr beipflichten. Sie bauten nun aber das spekulative Gebiet überhaupt allzuwenig an, sie wußten an die Stelle der philosophischen Spekulation keine eigenthümlich theologische Gnosis von gleicher Mächtigkeit zu setzen; sie waren nicht lebendig genug von dem Bewußtsein durchdrungen, daß die christliche Wis-

senschaft, um die deistischen, pantheistischen, atheistischen Irrthümer der Zeit vollständig zu überwinden, eine gründliche, prinzipielle Reformation bedürfe, daß es sich um eine Neugestaltung namentlich auch der objektiven Dogmen handle, um tiefere und lebendigere Begriffe von Gott und göttlichen Dingen, vom Geist überhaupt und seinem Verhältniß zur Natur, von der unsichtbaren und zukünftigen Welt u. s. w., kurz um Wiedergewinnung einer ganzen Weltanschauung, die dem modernen Idealismus, wie dem älteren Spiritualismus gegenüber neu und doch keine andere ist als der uralte, biblische Realismus. Auch deßwegen hat die philosophische Spekulation in Hegels Schülern eine so unchristliche Wendung nehmen können, weil nicht genug spekulatives Gegengewicht von Seiten der Theologie vorhanden war. „Ohne die Entdeckung einiger erklecklicher neuer Grundbegriffe, sagt Rothe[89]) treffend, werden wir mit aller Geschäftigkeit schwerlich wissenschaftlich aus der Stelle kommen."

Die gläubige Theologie repräsentirt für unsere Zeit eine ähnliche Stufe der Entwicklung, wie die supranaturalistisch-apologetische Theologie im vorigen Jahrhundert. Durch diese ist die christliche Wissenschaft von ihrer frühern protestantischen Höhe zur Tiefe des Nihilismus herabgestiegen, durch jene steigt sie wieder empor: beide sind nur ein Mittleres, Vermittelndes, das Erzeugniß einer Uebergangsperiode. Die neuere gläubige Theologie ist aber um so viel besser und tiefer denn jene ältere, als das Aufsteigen besser ist denn das Herunterkommen. Den Dank dürfen ihr die fortgeschritteneren Standpunkte nie vergessen, daß sie mit ihrem Führer Schleiermacher zuerst wieder viele Stufen aus der Tiefe emporgeführt hat. Ihre Mängel aber sind nun von den Weiterschreitenden bereits mehr oder weniger ergänzt worden. Die kirchliche und die biblische Richtung hat den christlichen Glaubensinhalt wieder in seiner Fülle zur Geltung gebracht; die letztere weist auch bedeutende Ansätze zur Entwicklung einer christlichen Gnosis auf, und in dieser Beziehung sind ihr philosophische und theosophische Bestrebungen in freierer, unter sich selbst wieder manchfach verschiedener Weise zur Seite getreten.

b. Die kirchliche und die biblische Richtung.

Die kirchliche Richtung ist in der deutsch-protestantischen Theologie fast ausschließlich als lutherische aufgetreten. Die Reformirten legen theils auf die Lehre im Unterschied von dem christlich-kirchlichen Leben und dessen übrigen Erzeugnissen kein so vorherrschendes Gewicht, theils betonen sie die Particular- oder Confessionskirche nicht so sehr, sondern lassen die Einzelgemeinde auf der einen, die Universalkirche oder vielmehr das Reich Gottes auf der andern Seite mehr hervortreten. Sprechen sie doch selbst gerne von den nach Gottes Wort reformirten Kirchen und nicht von einer reformirten Kirche, wie man von einer lutherischen spricht.

Es waren drei Gegensätze, durch welche die kirchliche Richtung mit wachsender Macht und Bestimmtheit in's Leben gerufen wurde. Der erste ist der Rationalismus. Da sich dieser als der wahre Protestantismus geberdete, stellte ihm bei dem Reformationsjubiläum 1817. Claus Harms in Kiel seine 95 Thesen entgegen, worin er zeigte, daß das wahre, ursprüngliche Wesen des evangelischen Glaubens ein ganz anderes sei. Im folgenden Jahrzehend wies Ernst Sartorius, wie schon früher erinnert wurde, in mehreren Schriften nach, daß der Rationalismus mit seiner pelagianischen Ueberschätzung des Menschlichen dem Romanismus näher stehe, als dem Glauben der Reformatoren, welchen er aus den von ihm wieder mit warmer Liebe und Verehrung behandelten lutherischen Bekenntnißschriften darlegte. Ein zweiter Gegensatz war der Katholicismus. Als dieser sich, wieder ungefähr ein Jahrzehend später, in Baiern politische Eingriffe in die Glaubensfreiheit der Protestanten erlaubte, z. B. protestantische Soldaten zur Kniebeugung vor der Monstranz verpflichten wollte, so beriefen sich Harleß und Andere hiegegen auf das dem lutherischen Bekenntniß verbriefte Recht. Hatte der erste Gegensatz zur dogmatischen Würdigung der in der rationalistischen Zeit ungebührlich zurückgestellten und geringgeschätzten symbolischen Bücher wieder den Anstoß gegeben, so lehrte der zweite ihre kirchenrecht-

liche Bedeutung auf's Neue erkennen und schätzen. Der dritte Gegensatz ist die Union der lutherischen und reformirten Kirche, wie sie namentlich in Preußen seit 1817. eingeführt wurde. Auch hiegegen war die Opposition bis zu einem gewissen Grade berechtigt. Hatte der Geist der neueren Zeit das spezifisch Christliche überhaupt aus dem allgemeinen Bewußtsein zurückgedrängt, so mußten noch viel mehr die innerprotestantischen Confessionsunterschiede in dem öffentlichen Urtheil, auch der Geistlichen und Theologen, als eine unbedeutende und veraltete Sache sich darstellen. Es schien daher nicht blos ein zeitgemäßer Fortschritt, sondern es war ein Akt wirklicher Liebe zur evangelischen Kirche, wenn Friedrich Wilhelm III die Trennung der beiden Confessionen sammt allen damit verbundenen Unzukömmlichkeiten aufhob. Allein diese That des Königs war nicht von der religiösen Urkraft, nicht von der geistlichen Signatur, wie die That des deutschen Reformators; und wir dürfen uns daher nicht wundern, daß Lutheraner im Bewußtsein der hohen Güter ihrer Kirche sich der Union zu erwehren suchten. Zunächst hatte man doch nicht genug beachtet, daß in den stillen Tiefen des Volksgemüthes noch hin und her eine Frömmigkeit lebte, welche, unberührt von dem Einfluß des Zeitgeistes, im lutherischen Katechismus, Lied und Sakrament ihre Lebenswurzeln besaß und sich daher durch die Neuerung beeinträchtigt und geschädiget fühlte. Dazu kam aber noch ein höherer Gesichtspunkt. War gleich der dogmatische Ausgangspunkt der Union keineswegs ein blos rationalistischer, dienten ihr vielmehr in Schleiermacher und seiner Schule die bedeutendsten Kräfte des wiedererwachenden Glaubens: so hatte doch auch hier, wie oben gezeigt, das Christenthum noch nicht wieder seine ganze, volle Aneignung gefunden. Wenn nun die Neuern überhaupt nicht an die Kraft und Fülle des Glaubens der Väter hinanreichten, so erschien den unverkürzten Reichthum des kirchlichen Bekenntnisses aufrechtzuerhalten gerade der Union gegenüber um so mehr als heilige Pflicht, weil durch sie eine gefährliche Gleichgültigkeit gegen Wahr und Falsch in der Religion einzureißen drohte. So weit nun, als die confessionelle Opposition Sache des wirklichen Ge-

wissenstriebes war und die Behauptung des vollen, evangelischen Glaubens erstrebte, war sie offenbar, in ersterer Beziehung kirchenrechtlich, in letzterer dogmatisch, in ihrem vollen Rechte. In jener Hinsicht sind Scheibel, in dieser Rudelbach u. A. achtungswerthe Vertreter des Lütherthums geworden, obwohl in der von Letzterem mit Guericke herausgegebenen Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche die Redaktion die Extravaganzen einiger Mitarbeiter sorgfältiger zurückweisen sollte.

Hat die lutherische Richtung Recht in ihrem Eifer um die ganze evangelische Wahrheit, so übersieht sie dagegen einen Punkt, der als eines der wichtigsten Ergebnisse der neueren kirchlichen und theologischen Entwicklung bezeichnet werden muß. Es ist dieß die Unterscheidung zwischen Religion und Theologie, zwischen der einfachen, auf den göttlichen Heilsthaten beruhenden Heilswahrheit und dem ausgebildeten Dogma, womit weiter die Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln zusammenhängt. Nur das erstere Element bildet den Glaubensgrund der Kirche, das letztere ist Sache der theologischen Schule. Hierin darf und soll Freiheit und Manchfaltigkeit innerhalb der Kirche herrschen. Nun ist es aber eine vor Aller Augen liegende Thatsache, daß in der Reformationszeit und ihren Bekenntnissen, zumal den lutherischen, beiderlei Elemente mit einander vermischt wurden. Es hängt dieß mit der schon früher hervorgehobenen Ueberschätzung der Lehre von Seiten Luthers und seiner Nachfolger zusammen. So sind Lehrpunkte kirchentrennend geworden, bei welchen füglich verschiedene Auffassungsweisen innerhalb Einer Kirche nebeneinander bestehen könnten. Hierauf beruht das prinzipielle Recht der Union, und diese in harten Krisen theuer erkaufte Erkenntniß kann nicht ungestraft wieder aufgegeben werden. Sonst kommt man dahin, wohin ein Mitarbeiter der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche sehr consequent gerathen ist, daß man den Jakobusbrief vom Kanon ausschließen muß, weil er nicht in paulinischer Weise lehrt, während in Wahrheit das Nebeneinanderbestehen von Paulus und Jakobus in der Urkirche, wie im Kanon, auch für das Verhältniß von Luther und Calvin höchst lehrreich

ist. Weiter geschieht es dann, daß, wenn auf verhältnißmäßig Sekundäres ungehöriger Werth gelegt wird, innerhalb der nämlichen Kirche Spaltungen entstehen müssen. So haben wir jetzt eine Reihe innerlutherischer Kämpfe, welche denen zwischen Lutherisch und Reformirt oder zwischen Union und Confession an Bedeutung nicht nachstehen und oft mit noch größerer Heftigkeit geführt werden. Es sind die Gegensätze des separirten und landeskirchlichen, des hochkirchlich-katholisirenden und des niederkirchlich-evangelischen, endlich des streng symbolisch-orthodoxen und des progressiven Lutherthums. Hierin rächt sich die Uebersehung des Unterschieds von Fundamentalem und Nichtfundamentalem, und damit ist der Weg angezeigt, auf welchem die hochgehende kirchliche Strömung zur Mäßigung und Besonnenheit zurücklenken muß, wenn die Kirche nicht ihren ökumenischen Charakter verlieren und zu einer Reihe von Parteien oder Sekten herabsinken soll. Das Confessionelle ist nicht, wie es sich jetzt so oft geberdet, die Spitze und Vollendung des Christlichen, Evangelischen, sondern eine menschlich-geschichtliche Erscheinungsform desselben. Als solche hat es ein Recht zur Existenz, trägt aber auch den menschlichen Charakter der Schwachheit und Einseitigkeit an sich. Wenn das Lutherthum dieß verkennt und, nur von seiner eigenen Herrlichkeit wissend, die Brüder und ihre Gaben mißachtet: so kann man dieß zwar als das andere Extrem zu früherer Unterdrückung einigermaßen erklärlich finden, muß aber die also Redenden in Liebe und um ihrer eigenen Kirche willen an das Wort des Herrn erinnern, welches der Geist auch den Gemeinden sagt: Wer sich selbst erhöhet, der wird erniedrigt werden.

Wem es wirklich darum zu thun ist, den ganzen Reichthum des Evangeliums der evangelischen Kirche zuzueignen, der wird sich vor Ueberschätzung und blos gesetzlicher Geltendmachung der Symbole zu hüten haben. Er wird sich der Anerkennung nicht entziehen können, daß dieselben für die Kirche zu viel und für die Theologie zu wenig enthalten. [90]) Nur die Glaubenssubstanz, nicht die einzelnen Ausführungen und Sätze darin sind maaßgebend. Wer alle diese, und wer nur diese geltend machen will, thut der

kirchlichen Wahrheit auf ihrer jetzigen Erkenntnißstufe gleichermaaßen Eintrag. Manche kirchliche Lehrsätze wissen wir jetzt in lebensvollerer Weise zu fassen; Anderes fügen wir aus der allseitiger erforschten Schriftlehre, welche ja viel reicher ist als die Kirchenlehre, neu hinzu. Leicht kann es sich dann herausstellen, daß die neue, schriftmäßige Gesammtanschauung der Wahrheit hier eine lutherische, dort eine reformirte Auffassung richtiger und in einem dritten Falle beide unrichtig findet. Luther ist nicht von dem allgemein menschlichen Loos des Irrens ausgenommen gewesen, und die reformirten Reformatoren haben auch den Geist Gottes gehabt. Demgemäß wird man jetzt eine dreifache Schicht zu unterscheiden haben. Das Fundament bildet die evangelische Heilswahrheit, wie sie in den beiden Prinzipien des Protestantismus kurz zusammengefaßt und in dem Consensus beider Kirchen weiter ausgeführt ist. Wer von diesem Consensus gering denkt und geringschätzig redet, der mag wohl zusehen, was er thut. Eine zweite Schicht ist die geschichtliche und nationale oder provinziale Eigenthümlichkeit einzelner Kirchenabtheilungen, welche, sei sie nun lutherisch oder reformirt oder unirt ausgeprägt, innerhalb der evangelischen Gesammtkirche freie Entfaltung für sich in Anspruch nehmen darf, nur daß zwischen den Brüdern brüderliche Gemeinschaft und nicht Neid und Zank, Beißen und Fressen sei (Jak. 3, 14 ff. Gal. 5, 15.). Die dritte Schicht endlich ist die der theologischen Geistesarbeit, welche, nicht durch menschlich-geschichtliche Autoritäten, sondern allein durch Gottes Wort gebunden, die Wahrheit, die nur Eine ist, immer völliger zu erforschen hat, damit wir Alle, die wir auf Einem Glaubensgrunde stehen, auch mehr und mehr zu einerlei Erkenntniß hinankommen.

Faßt dagegen die theologische Arbeit, um welche es sich hier für uns handelt, zu ausschließlich im kirchlichen Bekenntnisse Fuß, so wird sie gewiß auch nicht ohne mancherlei Nutzen geschehen; aber für die eigentliche wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart wird sie in demselben Maaße weniger zu leisten vermögen, als sie mit den Mitteln der Vergangenheit arbeitet. So hat auf dem dogmatischen Gebiete Sartorius mit seiner Lehre von der hei-

ligen Liebe das Verdienst, die evangelische Glaubens- und Sittenlehre in der Weise einer edeln, höhern Popularität einem ausgebreiteten Leserkreise aufgeschlossen zu haben. Thomasius in seiner Schrift über Christi Person und Werk giebt werthvolle, tüchtig durchgearbeitete dogmengeschichtliche Mittheilungen. Philippi in seiner „kirchlichen" Glaubenslehre sucht die alte Rechtgläubigkeit mit neuen Gründen zu stützen. Aber für eine Weiterbildung der dogmatischen Erkenntniß nach den Bedürfnissen der Gegenwart haben diese Männer weniger geleistet, und da noch am meisten, wo sie, wie Thomasius in seiner Christologie, durch die ältere Orthodoxie sich nicht binden lassen.

Aehnlich verhält es sich mit der Exegese. Auf neutestamentlichem Gebiete hat die kirchliche Richtung überhaupt wenige Leistungen aufzuweisen. Die hervorragendsten sind Harleß's Epheserbrief und Philippi's Römerbrief. Die Hauptverdienste dieser Commentare liegen auf der philologischen, logischen, historischen Seite, welche sie z. B. mit den Meyer'schen gemein haben. Sucht man dagegen tiefere theologische Aufschlüsse, so werden diese Ausleger durch ihren kirchlichen Standpunkt nicht selten an der Auffassung der apostolischen Gedanken in ihrer vollen Frische und Kraft, in ihrer originalen Weite und Tiefe gehindert, ja wohl gar, wie Philippi bei mehreren Partieen des Römerbriefs, z. B. im zweiten und neunten Kapitel, auf Irrwege geleitet. Die Ethik von Harleß ist eine biblisch freiere und selbständige Leistung, voll tiefer und fruchtbarer, in körnigter Kürze vorgetragener Gedanken.

Am einfluß- und segensreichsten hat sich die kirchliche Richtung auf alttestamentlichem Gebiete durch Hengstenberg und seine Nachfolger erwiesen. Wir haben früher darauf aufmerksam gemacht, daß von Schleiermacher hinsichtlich des Alten Testaments keine wesentlichen Anregungen ausgiengen. Auf diesem Gebiete behauptete sich daher der Rationalismus am längsten, die vermittelnden Uebergänge waren hier verhältnißmäßig sparsamer und weniger bedeutend. Es trat der rationalistischen Kritik und Exegese Hengstenberg als ein entschlossener Kämpe in voller kirchlicher

Waffenrüstung, an Exegeten wie Calvin und Vitringa sich anschließend, entgegen. Mit bedeutenden Mitteln des Scharfsinns und der Gelehrsamkeit ausgerüstet, bekämpfte er in seinen Beiträgen zur Einleitung in's Alte Testament die Kritik, welche den Pentateuch und Daniel in eine spätere Zeit hinab-, einen Theil des Sacharja in eine frühere Zeit hinaufrückt. In seinem Hauptwerk, der Christologie des Alten Testaments, bestritt er die rationalistische Entleerung der messianischen Weissagungen und suchte namentlich die Lehre von der Gottheit und dem sühnenden Leiden des Messias im Alten Testamente nachzuweisen. In seinem Commentar zu den Psalmen brachte er auch das ascetische Element der älteren kirchlichen Exegese wieder zu Ehren, sowie er in dem zum Hohenliede einen neuen Versuch allegorischer Erklärung dieses Gedichtes machte. Die namhaftesten alttestamentlichen Theologen, welche sich an Hengstenberg anschlossen, sind Hävernick und Keil, jener mit seinen Commentaren zu Ezechiel und Daniel, dieser mit seinen Arbeiten über mehrere historische Bücher, Josua, Könige, Chronik, beide mit Einleitungen in's Alte Testament, in welchen gegenüber der rationalistischen oder rationalisirenden Kritik nicht Weniges geleistet wurde. Durch all dies haben Hengstenberg und seine Schüler für die neuere, offenbarungsgläubige Auffassung des Alten Testaments bahnbrechend gewirkt. Dies große Verdienst erkennt die unparteiische Geschichte dem vielgeschmähten Manne zu. „Das entschiedene Hervortreten eines Glaubens an die Wahrheit des A. Test. inmitten des allgemeinen Zweifels, sagt Baumgarten, war ein Zeugniß, von dessen heilsamer Kraft wir alle berührt worden sind, und dieses Faktum ist von noch einflußreicherer Bedeutung für die Förderung im Verständnisse des Alten Testaments gewesen, als alle Resultate, welche Hengstenbergs ausdauernder Fleiß über alttestamentliche Fragen an's Licht gestellt." In demselben Sinne schreibt ihm Delitzsch „das unsterbliche Verdienst zu, der alttestamentlichen Theologie ihre in Freigeisterei und Schöngeisterei untergegangene alte Glaubenszuversicht zurückerobert zu haben."[91]) Allerdings aber hat Hengstenberg mit den Vorzügen auch die Mängel der älteren kirchlichen Exegese sich an-

geeignet, namentlich die Ungeschichtlichkeit und den Spiritualismus. Für historische Entwicklung zeigte er Anfangs so wenig Sinn, daß die erste Ausgabe der Christologie nicht einmal chronologisch angeordnet ist. Daher wurde für die historisch-theologische Gesammtauffassung des A. Testaments von ihm und seinen Schülern fast Nichts geleistet. Der Spiritualismus machte sich namentlich in einer abstrakten und verflüchtigenden Auffassung der Weissagungen vom messianischen Königreich geltend. In ersterer Hinsicht hat Hengstenberg neuerdings, schon in seinem Psalmencommentare und namentlich in der zweiten Auflage der Christologie, eine geschichtlichere Bahn eingeschlagen: er ist in biblischen Dingen freier geworden, während er sich in kirchlichen mit seiner evangelischen Kirchenzeitung (die man oft eine gesetzliche nennen könnte) mehr und mehr einem strengen Kirchenthum und Lutherthum zuwandte. Von dem unbiblischen Spiritualismus aber ist Hengstenberg so wenig zurückgekommen, daß derselbe vielmehr in seinem Commentar zur Offenbarung Johannis erst seine volle Durchführung gefunden hat. —

Wir gehen nunmehr von der kirchlichen Richtung zur biblischen über. Unter diesem Namen fassen wir diejenigen Männer zusammen, deren theologische Eigenthümlichkeit sich in offenbarungsgläubiger Schriftauffassung und näher in neuer, tieferer Begründung und Durchführung derselben ausprägt. Es wird hiebei ein Dreifaches zu unterscheiden sein: die exegetische Behandlung der Schrift in ihren einzelnen Theilen, sodann die historische und endlich die dogmatische Betrachtung derselben in ihrer Gesammtheit. In der ersten Beziehung sind Tholuk, H. Olshausen und R. Stier, in der zweiten J. Chr. K. v. Hofmann und seine Nachfolger Baumgarten, Delitzsch, Kurtz, sowie Oehler, in der dritten namentlich J. T. Beck zu nennen.

Unter den Männern, welche den Grund zu einem tieferen Schriftverständniß, zur Ausbildung der theologischen Seite der Exegese gelegt haben, stellen wir Tholuk voran. Er kann zwar am wenigsten als eigentlicher und bloßer Schrifttheolog bezeichnet werden, seine Eigenthümlichkeit besteht vielmehr in einer eklektischen

Vielseitigkeit, welche bald biblische, bald mystische, bald kirchliche, selbst auch rationalisirende Elemente in sich aufnimmt und dieselben nicht in einer systematischen Gesammtanschauung, sondern in einer geistvollen Persönlichkeit zusammenfaßt, die in Umgang, Schrift und Predigt auf's Lebendigste wirkt. Auch die akademische Wirksamkeit Tholuks hat wohl ihren Schwerpunkt in seinem persönlichen Verkehr mit der Jugend. Aber soweit er der theologischen Wissenschaft literarisch gedient hat, kommen doch vorzüglich seine exegetischen und biblisch-theologischen Leistungen in Betracht, von seinem Commentar über den Römerbrief 1824. an bis auf seine jüngste Schrift über die Propheten und ihre Weissagungen herab. Mit jenem Buche führte Tholuk ein neues Element in die Exegese ein. Es war nicht blos die fromme Begeisterung eines Lücke, es war ein tiefgegründetes, evangelisches Glaubensleben, welches sich hier der bis dahin herrschenden rationalistischen Behandlung des Römerbriefs und des paulinischen Lehrbegriffs gegenüber wieder als der ächte Schlüssel zum Verständniß des großen Apostels erwies. Dies evangelische Element, verbunden mit vielen geistvollen Blicken, gesundem, unbefangenem Verstand und einer ungewöhnlichen Belesenheit, welche aus den entlegensten Gebieten erläuternde Parallelen beizubringen weiß, verleihen den biblischen Arbeiten Tholuks etwas vielseitig Anregendes und haben sie für einen weiten Leserkreis zum Segen gemacht, wenn sie auch in Bezug auf prinzipielle und gleichmäßige Durcharbeitung Manches zu wünschen übrig lassen. Die werthvollen, historischen Werke von Tholuk über die Universitäten, Theologen, Glaubenszeugen des 17. Jahrhunderts und seine mehr populären Arbeiten über die Sünde und den Versöhner, über die wichtigsten Glaubensfragen der Zeit ꝛc. kommen doch an Bedeutung und Verbreitung seinen Commentaren über den Römer- und Hebräerbrief, über die Bergpredigt und das Johannesevangelium, sowie über die Psalmen nicht gleich.

Die concentrirtere Eigenthümlichkeit eines Schrifttheologen finden wir schon bei Herrmann Olshausen. Er hat das Charakteristische seiner Auffassung der Bibel „entgegen der herrschen-

den, hausbackenen und unproduktiven Art, wie die Exegese von rationalistischer nicht nur, sondern auch von supranaturalistischer Seite damals behandelt zu werden pflegte," ausgesprochen in den Schriften: Ein Wort über tieferen Schriftsinn, Königsberg 1824. und: die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tieferen Schriftsinn, Hamburg 1825. Thatsächlich gehandhabt hat Olshausen die in diesen Schriften empfohlene, spirituelle (pneumatische) oder christlich-gnostische Methode in seinem Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments, welcher seit 1830. in mehreren Auflagen erschien. Durch die Schule der Schönherrschen Theosophie in Königsberg hindurchgegangen, wußte Olshausen den tieferen, mystischen Hintergrund der Schriftanschauungen hervorzukehren und reiche und neue Gesichtspunkte für das historisch-dogmatische Verständniß der biblischen Offenbarung darzubieten, wenn auch seine Exegese in Bezug auf die logische und philologische Erklärung des Einzelnen Vieles zu wünschen übrig läßt. Bei ihm, wie bei den weiterhin zu nennenden Vertretern der biblischen Richtung nehmen wir ein Verständniß dessen wahr, was Rothe unter vielseitiger Zustimmung über die Mängel der gewöhnlichen Exegese ausgesprochen hat, und ein Bestreben, über eben diese Mängel die Schriftwissenschaft hinauszuführen. „Der Eindruck, sagt Rothe,[92]) den die Schrift mir giebt, wenn ich mit unsern Commentaren an sie herantrete, ist das je länger desto lebendigere Bewußtsein um ihre Ueberschwänglichkeit, nicht etwa blos, was das freilich nie auszuschöpfende Meer der Empfindung betrifft, das sie durchwogt (die πάθη Sacræ Scripturæ, wie Bengel es nennt), sondern nicht minder auch in Ansehung des in ihrem Wort niedergelegten Gedankeninhalts. Ich stehe vor ihr mit einem Schlüssel, den mir die Kirche als einen lange Jahrhunderte hindurch erprobten in die Hand gegeben. Ich kann nicht geradezu sagen, daß er nicht paßt, aber noch weniger, daß er der rechte ist. Er schließt nothdürftig auf, aber nur mit Hülfe der Gewalt, die ich dem Schloß anthue. Unsere traditionelle Exegese — ich meine nicht die neologische — läßt mich die Schrift verstehen, aber sie reicht nicht aus, um mich sie ganz und rein verstehen

zu lassen. Den allgemeinen Inhalt ihrer Gedanken weiß sie wohl hervorzuziehen, aber die eigenthümliche Gestalt, in der diese Gedanken in ihr auftreten, weiß sie nicht zu motiviren. Es liegt mir immer noch wie ein Flor über dem Texte auch nach geschehener Auslegung. Dieser bleibt an dem Schriftwort ein irrationaler Rest zurück, der, wenn anders sie ihr Geschäft tüchtig ausgerichtet hat, die biblischen Verfasser und diejenigen, deren Rede diese selbst erst wieder referiren, in eine sehr ungünstige Lage bringt. In der That haben der Herr und seine Apostel nur das und genau gerade das sagen wollen, was die Ausleger sie sagen lassen, so haben sie sich sehr ungelenk und unbequem oder, richtiger geredet, sehr wunderlich ausgedrückt, und denen, die sie hörten und die sie lasen, höchst unnöthigerweise das Verständniß erschwert. Die unabsehliche Bibliothek unsrer exegetischen Literatur ist in diesem Falle eine ernste Anklage wider sie, daß sie so wenig klar und deutlich, so wenig rund heraus und mit reinlicher Zunge gesprochen haben, von so unvergleichlich wichtigen Dingen und zu einem so unvergleichlich wichtigen Zweck. Aber wer fühlte nicht, daß diese Anklage sie nicht trifft? Der rechte Leser der Bibel empfängt den völlig unzweideutigen Eindruck, daß die Rede gerade so die rechte ist, wie sie lautet, — daß das keine bedeutungslosen Schnörkel sind, was unsre Exegese von der Fassung der Schriftgedanken immer erst als wilde Reben wegschneiden muß, ehe sie in ihren Gehalt eindringen kann, — daß die lang gewohnte Art der Exegeten, das Schriftwort, weil es so alt und verlegen sei, erst abzustäuben, bevor sie es verdollmetschen, darauf hinausläuft, zuerst den unnachahmlichen Schmelz von ihm abzuwischen, durch den es nun schon seit Jahrtausenden in unvergänglichem Frühlingsglanze ewiger Jugend strahlt. Die Meister der Bibelauslegung mögen lächeln, wie sie wollen, es bleibt doch dabei, — es steht nun einmal etwas zwischen den Zeilen ihres Textes geschrieben, was sie mit aller ihrer Kunst zu lesen nicht im Stande sind, was man aber gerade vor Allem müßte lesen können, um die durchaus eigenthümliche Fassung zu verstehen, in welcher die unter uns allgemein anerkannten Gedanken

der göttlich geoffenbarten Wahrheit eben nur in der heiligen Schrift, im charakteristischen Unterschiede von allen sonstigen Darstellungen derselben, uns begegnen. Unsere Interpreten deuten uns nur die im Vordergrunde stehenden Figuren des Schriftgemäldes, aber den Hintergrund desselben mit seinen fernen wunderbar geformten Bergzügen und seinem glanzvollen, tiefblauen Wolkenhimmel ignoriren sie. Und doch fällt gerade von diesem aus auf jene das in seiner Art völlig einzige magische Licht, in dem sie eine Verklärung erhalten, die für uns das eigentlich Räthselhafte an ihnen ist. Die eigenthümlichen Fundamentalgedanken und Fundamentalanschauungen, die der Art und Weise, wie die Schrift redet, als unausgesprochene Voraussetzung zum Grunde liegen, fehlen uns; mit ihnen aber fehlt uns nicht weniger als eben das, alles Einzelne der Schriftgedanken organisch zusammenhaltende Band, die eigentliche Seele, der innere Zusammenhang der einzelnen Elemente des biblischen Gedankenkreises. Kein Wunder dann, daß wir es bei hundert Dingen in unsrer Bibel, die eben deßhalb immerwährende cruces interpretum bleiben, nicht zu einem genauen Verständniß bringen können, nicht zu einem Verständniß, welches das Detail des Textes vollständig in allen seinen kleinen Zügen als motivirt erkennt. Kein Wunder, daß wir bei so vielen Stellen ein ganzes Heer von verschiedenen Auslegungen haben, die nun schon seit undenklichen Zeiten mit einander im Streit liegen, ohne daß es zum Ausschlag des Kampfes gekommen wäre. Kein Wunder; denn sie werden wohl alle falsch sein, weil alle ungenau, alle nur ungefähr, nur in Bausch und Bogen den Sinn treffend. Wir treten mit dem Alphabet unsrer Grundbegriffe von Gott und der Welt vor den biblischen Text hin, wir unterstellen in gutem Glauben, wie wenn es sich von selbst verstände, das der biblischen Verfasser, welches hinter Allem, was sie Einzelnes denken und schreiben, im Hintergrunde steht und durch Alles hindurchleuchtet, werde dasselbe sein. Aber das ist leider eine Täuschung, von der die Erfahrung uns längst geheilt haben sollte. Unser Schlüssel schließt eben nicht, der rechte Schlüssel ist abhanden gekommen und bis wir uns wie-

der in seinen Besitz gesetzt, wird unsere Schriftauslegung auf keinen grünen Zweig kommen. Das System der biblischen Grundbegriffe ist nun einmal nicht das unserer Schulen, und so lange wir ohne dasselbe exegesiren, muß uns die Bibel ein halb verschlossenes Buch bleiben. Mit andern Grundbegriffen als die uns geläufigen, welche wir für die einzig möglichen zu halten pflegen, müssen wir in sie eintreten, und welche diese auch immer sein mögen, das Eine wenigstens ist wohl unzweifelhaft nach dem ganzen Klange der Melodie der Schrift in ihrer natürlichen Fülle, daß sie realistischere, massivere sein müssen."

Da Olshausen durch seinen frühen Tod (er war 1796. geboren und starb 1839) an der Vollendung seines Commentars zum Neuen Testament verhindert wurde, so ist derselbe später durch Wiesinger und Ebrard fortgesetzt worden. Der Letztere, welcher den Hebräerbrief, die Offenbarung und die Briefe Johannis bearbeitete, hat auch sonst eine fast nur zu vielseitige Thätigkeit auf allen Gebieten der Theologie entwickelt. Für unsre Gesichtspunkte kommt außer seiner Dogmatik, in welcher er den deutsch-reformirten, calvinisch-melanchthonischen, unionsfreundlichen Standpunkt vertritt, vorzüglich seine wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, eine der besten und reichhaltigsten Streitschriften gegen Strauß und seine Nachfolger, in Betracht. Wenn man auch den Schriften Ebrards eine gediegenere Gründlichkeit der Durcharbeitung und oft eine ruhigere Würde der wissenschaftlichen Haltung wünschen muß, so sind sie doch durch den scharfen, schlagenden Verstand, womit er häufig den Nagel auf den Kopf zu treffen weiß, und durch den offenen, gewandten Sinn, mit dem er die Ideen des Fortschritts in der neueren Theologie auffaßt und darstellt, mannigfach anregend.

Eine hervorragende Stellung nimmt unter den Exegeten und Schrifttheologen der Gegenwart Rudolf Stier ein. Schüler und Freund des tiefsinnigen, um die Uebersetzung und Erklärung der Schrift ebenfalls wohlverdienten Mystikers Joh. Fried. von Meyer in Frankfurt, hat Stier den von Olshausen betretenen Weg selbständig weiter verfolgt. Er gewährt in seinen exegetischen Schrif-

ten allerdings seiner Subjektivität einen zu freien Spielraum und wird dadurch oft viel zu breit, so daß man die Goldkörner nicht selten unter einer Masse von polemischen Anspielungen hervorziehen muß. Es fehlt ihm an philologischer Schärfe und logischer Bestimmtheit, er findet oft auf nicht recht klare Weise einen mehrfachen Sinn in den Worten, so daß er mehr ein- als auslegt; er hält, namentlich im A. T., den historischen Boden und das historische Maaß nicht immer gehörig fest. Man wünscht nicht selten markirte Begriffe, wo er auf dies und das nur „hingewinkt" findet oder bloße „Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß" giebt. Auch hat die Art, wie er die Reden Jesu, auch des erhöhten, der Apostel und selbst der Engel aus dem Zusammenhang heraus nimmt und für sich in eigenen Schriften erklärt, etwas Willkürliches und Atomistisches an sich, welches dem wissenschaftlichen Sinne, der auf ein organisches Verständniß der biblischen Bücher gerichtet sein muß, widerstrebt. Aber alle diese Mängel, welche Stier viel Ungunst und zum Theil ein vornehmes Ignoriren Seitens der „wissenschaftlichen" Exegese zugezogen haben, können uns nicht hindern, den großen Fortschritt anzuerkennen, welchen die von othodoxen, wie von modernen Voraussetzungen unbefangene Erforschung der biblischen Wahrheit durch Stier gemacht hat. Sein ganzer Standpunkt hat es eben darauf abgesehen, über die traditionelle Exegese hinauszukommen, welche „die tiefen Stellen verflacht und bei aller ihrer Klugheit die Realitäten der Schriftsprache nicht finden will oder kann;" seine Tendenz ist, gegenüber von der „Ausleerung der Schriftlehre, wodurch man sich den Ungläubigen nähert, die hergebrachte Dogmatik und Vorstellungsweise aus der heiligen Schrift vertiefend zu berichtigen." Indem Stier auf den Wegen einer gesunden mystischen Gnosis die Tiefen der Schrift zu erschließen weiß, versteht er es zugleich, dieselben auch in praktisch fruchtbarer Weise dem im höhern Sinne des Wortes erbaulichen, insbesondere homiletischen Gebrauche darzubieten. So thut sich uns unter seiner Führung die Schrift als das göttliche Lebens- und Erkenntnißbuch in ihrem unerschöpflichen Reichthum auf, und wenn man auch bei ihm ein Verfahren

nach strengeren wissenschaftlichen Gesetzen vermißt, so darf er dafür das Recht einer der Bibel congenialen Originalität für sich in Anspruch nehmen, welche den Verständigen mehr bietet, als die sauberste, schulgerechte Arbeit. Statt aller weitern Charakteristik führen wir noch folgende Worte Stiers an, die seine Grundanschauung von der Schrift ausdrücken: „Gott hat deßwegen den Propheten und uns die ewigen Wahrheiten des Geistes auch zugleich in israelitischen Bildern gegeben, weil dies Israel gerade die dazu bereitete Bilder- und Typenwelt im Kleinen, das Elementarlexikon aller göttlichen Sprache mit Menschen sein und bleiben soll, weil wir auf diesem Wege die hochnöthige, den abstrakten Denkern umsonst gegebene Weisung empfangen, das Typische aller Natur und Geschichte überhaupt verstehen zu lernen. Hier sind also nicht Bilder, neben denen etwas Anderes herläuft, es ist kein Verdunkeln der Gedanken, sondern hier wird heller als irgend „reinere Aufschlüsse" der abstrakten Rede könnten, gesprochen in derjenigen Sprache, welche durch alle Sprachen der Völker, selbst noch in der Karrikatur heidnischen Verfalles geht, durch welche die heilige Schrift, sonderlich des Alten Testaments, wie die Mission erfährt, den Heiden überall verständlicher wird, als unsern verschrobenen Gelehrten. Es thut sich in dieser Sprache zu Tage die Weise, in welcher Gottes Geist selbst schaut, die Correspondenzen des Niederen und Oberen zusammenfassend überall; sie redet mit lebendigen Worten und schreibt reichs- und welthistorische Buchstaben. Das ist die Sprache des Heiligthums, welche zuvor gelernt werden muß, ehe man durch Protest gegen sie nur die eigene Ignoranz bekennt. Das Ende der Tage, das Ende der Dinge wird offenbaren, wie richtig der Geist Gottes in der Schrift so massiv geredet hat, wenn alles Pneumatische σωματικῶς aufgerichtet und der neue Bund in die Leiblichkeit des alten siegreich zurückgeführt sein wird. Wem einmal die auf dies Ende zielende Grundanschauung aufgegangen ist, der schaut eine solche überwältigende Einheit des Systems in aller Sprache der Schrift von Genesis bis Apokalypse, daß er die Quälereien der Widersprecher nur bemitleiden kann; und das ist nicht die abstrakte

Einerleiheit eines Codex, sondern die in sich geschlossene Lebensfülle eines Organismus, einer Schöpfung in der Schöpfung, welche zu bewundern und durchforschen uns die Ewigkeit noch Zeit lassen wird."[93]) Stier's Hauptschriften sind die Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß, schon in den zwanziger Jahren erschienen; sodann insbesondere die Reden des Herrn Jesu, 7 Bände, auch in einem kürzeren populären Auszug erschienen unter dem Titel: die Worte des Worts; neuestens Reden der Apostel, 2. Aufl., und Reden der Engel; ferner Erklärungen des Epheser- und des Judasbriefs, Homilien über den Brief Jakobi und den Hebräerbrief; dann zum Alten Testament der Commentar über siebenzig ausgewählte Psalmen, Erklärungen einiger Stücke aus den Proverbien und eine Auslegung von Jes. 40—66., welche den charakteristischen Titel trägt: Jesajas, nicht Pseudojesajas; nebst einer Einleitung wider die Pseudokritik.

Während Olshausen den ersten lutherischen Bewegungen in Schlesien 1835. und 36. entgegentrat und Stier ein Vorkämpfer der Union ist, hätten die Vertreter der biblisch-historischen Richtung, zumal Delitzsch und Kurtz, auch unter die lutherisch-kirchlichen Theologen eingereiht werden könne. Doch steht bei ihnen das Biblische in erster, das Kirchliche in zweiter Linie. Hierin liegt namentlich die wissenschaftliche Eigenthümlichkeit des Meisters dieser Richtung, Hofmanns. Bei Baumgarten vollends ist dieß in so hohem Maaße der Fall, daß er wegen Abweichungen vom lutherischen Bekenntniß, freilich mit großem Unrecht, seines theologischen Lehramtes entsetzt werden konnte.

Hofmann's Grundwort in seinen beiden Hauptwerken: Weissagung und Erfüllung, und Schriftbeweis, ist Heilsgeschichte, die zwischen Gott und der Menschheit sich begebende Geschichte. Von hier aus gewinnt er eine neue, eigenthümliche Auffassung des Christenthums und der Bibel. Es wird nicht blos Einzelnes in den biblischen Büchern, auch nicht etwa nur der soteriologische Mittelpunkt, sondern der ganze Schriftinhalt in seiner Bedeutung und seinem organischen Zusammenhange gewürdigt. Die ersten und die letzten Dinge, die Urgeschichte in der Genesis, wie die

stufenmäßige Weltvollendung nach den prophetischen Schriften treten hier in ein neues Licht. Auch das Alte Testament als die successive Vorbereitung des Neuen und im Zusammenhang hiemit Israel als das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes finden ein tieferes, prinzipielles Verständniß. In dieser Beziehung hat Hofmann das Verdienst, den Standpunkt Hengstenbergs, mit welchem er in den kritischen Fragen und im Glauben an die göttliche Wahrheit des Alten Testaments Hand in Hand geht, in exegetisch-historischer Beziehung überwunden und weitergebildet, und dem, was am Rationalismus berechtigt ist, der geschichtlichen Methode, so zur Geltung geholfen zu haben, daß sie doch wesentlich offenbarungsgeschichtlich wird. Im Neuen Testament gewinnt von der wiedererkannten Bedeutung Israels aus der Unterschied des Juden- und Heidenchristenthums, der Uebergang des Himmelreichs vom Volke Gottes zu den Weltvölkern eine neue Beleuchtung, und in dieser Hinsicht erscheint durch die Hofmann'sche Grundanschauung die Baur'sche auf ihre schriftmäßige Wahrheit zurückgeführt. Von hier aus kann auch die kirchengeschichtliche Gegenwart erst in ihrer richtigen Bedeutung und Stellung zwischen der ersten und zweiten Erscheinung Christi erkannt werden. Das Christenthum hat nicht blos die Gründung der Kirche zum Zweck, sondern diese ist nur die erste, geistliche Erscheinungsform des Christenthums, auf welche, wenn der Herr kommt und Israel wieder an die Spitze der Nationen tritt, die geschichtliche Entfaltung des Gottesreiches auf Erden auch in äußerer Herrlichkeit folgt, bis endlich in der neuen Welt die letzte, ewige Vollendung der Dinge eintritt. Ist so der Schriftinhalt in viel reicherer Weise als bisher dogmatisch angeeignet und zum Verständniß gebracht, so fällt auch auf die Schrift selbst sowohl ihren einzelnen Büchern als ihrer Gesammtheit nach ein neues, helles Licht. Die biblischen Schriften sind die Urkunden des göttlichen Reiches in seiner Entwicklung. Jede einzelne ist für diesen Zweck sinn- und planvoll angelegt und bildet so einen organischen Bestandtheil des Ganzen. Nach diesen Gesichtspunkten muß sich eine Wissenschaft vom Kanon ergeben, welche die gewöhnliche Einleitungswissenschaft an wissenschaftlicher

Haltung, an geschichtlicher Lebendigkeit, an Reichthum der für umfassendes Schriftverständniß sich darbietenden Gesichtspunkte weit übertrifft, und zu welcher die von E. Reuß begonnene, von Guericke adoptirte Erneuerung der Isagogik nur einen Anfang bildet. Hofmann hat in seinen werthvollen Abhandlungen „zur Entstehungsgeschichte der heil. Schrift" in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche bereits Vorarbeiten für diese Wissenschaft begonnen. Die heilige Schrift erweist sich so als das Wort Gottes nicht in dem unlebendigen, mechanischen Sinn der älteren Inspirationslehre, sondern in dem geschichtlich lebendigen Sinne, daß sie die organische Gesammtheit der Offenbarungszeugnisse von den Offenbarungsthaten ist.

In dieser heilsgeschichtlichen Methode liegt die wissenschaftliche Stärke und Bedeutung Hofmanns; auch seine Leistungen als Exeget und Dogmatiker führen sich hierauf zurück, und auch die Mängel seiner Anschauung hängen damit zusammen. Man muß seinen exegetischen Resultaten im Einzelnen vielfach widersprechen; aber durch die Schärfe der logisch-historischen Behandlung findet man sich immer angeregt und gefördert. In seinem dogmatischen Werke fällt wie dem Umfang so auch der Bedeutung nach das Hauptgewicht nicht auf das systematische Lehrganze, sondern auf die biblisch-historische Beweisführung, welche ja auch der Verfasser selbst schon durch den Titel: der Schriftbeweis, als Hauptsache hervorhebt. Bei der Durchführung im Einzelnen wird die selbständige Stellung der Wortoffenbarung neben der thatsächlichen Geschichte nicht gehörig anerkannt; die Weissagung wird zu sehr an das Maaß der jedesmaligen historischen Situation und ihrer typischen Bedeutung gebunden, obwohl der Schriftbeweis in dieser Beziehung einen Fortschritt gegen „Weissagung und Erfüllung" zeigt. In der eigentlichen Dogmatik treten die spekulativen, methaphysisch-ethischen Elemente neben den historischen zurück. Aehnlich wie bei Schleiermacher das objektiv Theologische dem subjektiv Religiösen geopfert wird, findet bei Hofmann das Ueberirdische fast nur soweit Anerkennung und Aneignung, als es sich an der irdischen Heilsgeschichte betheiligt. Seine Gotteslehre

fällt verhältnißmäßig dürftig aus. Dreieinig ist ihm Gott, um der Gott des Menschen zu sein. Die Begriffe Logos, Weisheit, Engel Jehovah's, Sohn Gottes werden mehr oder weniger ihres transscendenten Gehaltes entleert. Auch die Mängel der Hofmann'schen Versöhnungslehre reduciren sich darauf, daß er den Tod Christi nur in seiner geschichtlichen und nicht in seiner innern, wesentlichen Nothwendigkeit auffaßt. Aber auch hier weiß er von seiner historischen Betrachtungsweise aus neue, fruchtbare Gesichtspunkte zu gewinnen, welche der einseitig dogmatischen Betrachtungsweise zur Ergänzung dienen und zur Belebung, statt zur Beseitigung dieser verwendet werden können. Eine schöne Anzahl anderer Lehrpunkte aber, z. B. von der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts, vom Walten der Engel in der Geschichte u. dgl. hat Hofmann in ein neues, treffendes Licht gestellt, so daß auch hier die Offenbarungswissenschaft ihm vielfache Förderung und Bereicherung verdankt.

Michael Baumgarten sagt am Schlusse der Einleitung zu seinem ersten größeren Werke, dem theologischen Commentar zum Pentateuch, in welcher er einen Ueberblick über die Geschichte der Auslegung des Alten Testamentes giebt: „Der ganze Chor der Jahrhunderte ist mir zusammengeklungen in die Eine Stimme, welche Geschichte fordert, Geschichte, die Leib und Geist ist, Leib und Geist, aus welchen das Wunder aller Wunder, der Mensch Jesus Christus wundersam gewirket worden. Als meinen Vorgänger auf diesem Wege begrüße ich im Geiste Hofmann, der in dem ersten Theile seines Werkes über Weissagung und Erfüllung mit klarem, festem Blick in die Wirklichkeit der alttestamentlichen Geschichte tief eingedrungen ist, und in dieser Wirklichkeit nicht blos irgend welchen Geist, sondern den Geist gefunden hat, welcher überall und gerades Weges hinführt zu dem wahrhaftigen und leibhaftigen Christus." In diesem Sinne hat Baumgarten später in seinem wissenschaftlichen Hauptwerke die Apostelgeschichte bearbeitet, indem er in geistvoller und tiefsinniger, wenn gleich im Einzelnen nicht selten gesuchter und übertriebener Weise die heilige Planmäßigkeit dieses Buches aufzeigt, welches den Entwicklungs-

gang der Kirche von Jerusalem bis Rom, von der Hauptstadt Israels in die Welthauptstadt schildern will. Auch seine Vorträge über die Geschichte Jesu, obwohl sie nicht auf wissenschaftliche Haltung und Vollständigkeit Anspruch machen, bieten in demselben Sinne manche neue und schöne Gesichtspunkte dar. Die Nachtgesichte Sacharja's wollen zu sehr „eine Prophetenstimme an die Gegenwart sein", als daß ihnen für die prophetische Theologie eine umfassendere Bedeutung zukommen könnte. Was Baumgarten sonst ist, als wackerer Kämpe für die evangelische Freiheit und als frische, sich selbst darstellende und einsetzende, wenn auch oft das nüchterne Maaß überschreitende theologische Persönlichkeit, liegt hier außerhalb unserer Betrachtung. Nur der ideenreichen Erörterungen über Gesetz und Evangelium, über Wort Gottes und Schrift, welche er in seiner „protestantischen Warnung und Lehre" niedergelegt hat, ist noch rühmlichst zu gedenken.

Delitzsch hat in seiner bereits angeführten Schrift: die biblisch-prophetische Theologie, auch die neueste Entwicklung dieser Wissenschaft seit der Christologie Hengstenbergs einer eingehenden Betrachtung unterworfen und die Fortschritte aufgezeigt, welche Hengstenberg gegenüber durch Hofmann und Baumgarten gemacht wurden. Er selbst verbindet mit den Hofmann'schen Grundgedanken, die er übrigens wiederholt einer kritischen Sichtung unterworfen hat, theils bestimmter lutherisch-kirchliche, theils ausgeprägter theosophische Anschauungen. Letzteres namentlich in seiner biblischen Psychologie und in seinem Commentar zur Genesis. Andererseits giebt ihm seine Gelehrsamkeit in talmudischen und überhaupt jüdischen Dingen eine selbständige Bedeutung für die alttestamentliche Exegese, wie sie denn namentlich seinem Commentar über die Psalmen zu statten gekommen ist. Der kritisch und exegetisch freiere Standpunkt, zumal Hengstenberg gegenüber, tritt bei Delitzsch in der Unterscheidung einer elohistischen und jehovistischen Urkunde im Pentateuch, sowie in seiner Auslegung des hohen Liedes hervor, worin er zunächst nur eine Verherrlichung des Mysteriums der Ehe findet. Auch eine schöne Bearbeitung des Hebräerbriefes,

der ja zum Alten Test. in so nahen Beziehungen steht, hat dieser geist- und lebensvolle alttestamentliche Theolog veröffentlicht.

Ebenfalls in selbständiger Weise schließt sich diesem Kreise J. H. Kurtz an. Von seinen zahlreichen Schriften haben wier hier vorzüglich seiner Geschichte des Alten Bundes zu gedenken, welche von schriftgläubigem Standpunkte aus ein Gegenstück zu Ewald's Geschichte des Volkes Israel bildet. Schon der Unterschied der beiden Titel ist für die beiderseitigen Standpunkte charakteristisch. Es ist nur zu bedauern, daß der Verfasser durch seine anderweitigen, insbesondere kirchengeschichtlichen Arbeiten sich so lange von der Fortsetzung seines dankenswerthen, reichhaltigen Werkes, das bis jetzt erst bis zum Tode Mose's geht, abhalten läßt.

Endlich dürfen wir in diesem Zusammenhang G. F. Oehler nicht unerwähnt lassen, welcher seinen Standpunkt selbst als den „der organisch-geschichtlichen oder historisch-genetischen Auffassung des Alten Testamentes" bezeichnet, und sich in dieser Bezeichnung den genannten Theologen ausdrücklich, obwohl in voller Selbständigkeit, anschließt. Leider hat er bis jetzt außer trefflichen Artikeln in Herzog's Realencyklopädie und sonstigen zerstreuten Arbeiten nur zwei kleinere Schriften herausgegeben, die Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments und eine lateinische Abhandlung: Veteris Test. sententia de rebus post mortem futuris illustrata, also gerade den Anfang und den Schluß der alttestamentlichen Theologie. Man muß nur wünschen, daß er diese selber, die er längst in Aussicht gestellt hat, recht bald nachfolgen lasse.

J. T. Beck ist in noch höherem Maaße als R. Stier eine originale, prophetische, intuitive Natur. Die gewöhnlichen Wege unsrer Wissenschaft verschmähend, wird auch er von Manchen nicht gehörig gewürdigt, wofür er Anderen den göttlichen Quell des Lebens und Lichtes um so reichlicher aufschließt. Mit Hofmann hat er dieß gemein, daß er, um die kritischen Fragen unbekümmert, die heilige Schrift nimmt, wie sie sich giebt, um sich liebend in ihre heiligen Tiefen zu versenken. Aber während bei Hofmann der Scharfsinn das Charakteristische ist, ist es bei Beck der Tiefsinn; und während die Schriftbehandlung des ersteren durch seine

strikte historische Methode beherrscht wird, ist dagegen Beck's Gabe die dogmatische Gnosis. Er weiß uns ohne viele wissenschaftliche, dialektische oder historische Vermittlung mitten in das pulsirende Leben des göttlichen Wortes hineinzuversetzen und den inneren Reichthum und die Wahrheitsfülle desselben so kernhaft aufzuschließen, daß wir, überwältigt von den Lebenseindrücken und Lebensanschauungen, die uns entgegenkommen, neben dieser Beweisung des Geistes und der Kraft nach anderen Beglaubigungen der heiligen Urkunden zu fragen vergessen. So versteht er es auch, den Inhalt der Schrift, das Reich Gottes und den Organismus der sich darin ausprägenden Ideen, in seiner inneren Realität und souveränen Majestät uns vorzuführen und alle menschliche Kraft, Weisheit und Kunst in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen gegenüber der Selbstherrlichkeit, womit die göttliche Wahrheit mit ihren eigenen Mitteln unter den Menschen sich setzt und beweist. Während er aber so die falschen Ansprüche und Künste des menschlichen Denkens und Wirkens energisch zurückweist, knüpft er auf der andern Seite wieder reich und lebensvoll das Göttliche an das Menschliche, das Gnadenreich an das Naturreich an. So erhalten wir einen umfassenden Wahrheitsorganismus, welcher die allgemeinen Gewissens- und die besonderen Offenbarungswahrheiten, die Lebensgebiete der Schöpfung, Erlösung und Vollendung, Logik, Ethik und Physik tiefsinnig zusammenschließt. Becks christliche Lehrwissenschaft, zu welcher er sich durch die Einleitung in das System der christlichen Lehre den Weg gebahnt hatte, durchbricht die Schranken der gewöhnlichen Dogmatik und ist auf ein großartiges System biblischer Gnosis oder Theosophie angelegt, wie in anderer Weise Rothe's theologische Ethik. Wie sehr Beck diese von uns oben postulirte Erweiterung der Dogmatik im Auge hat, zeigt auch der Umstand, daß er außer den gewöhnlichen theologischen Gegenständen die Anthropologie speziell bearbeitete in seiner kleinen, aber ideenreichen Schrift über die biblische Seelenlehre. Weil er ferner die ganze Haushaltung Gottes nach ihrer schriftmäßigen Fülle vor Augen hat, so ist in ihm neben der eindringenden Erkenntniß auch das praktisch theologische Element reich

entwickelt, und er weiß aus dem biblischen Urbilde des Himmelreichs eine Fülle gesunder, fruchtbarer Gesichtspunkte zur Beurtheilung und Behandlung der kirchlichen Dinge in ihrem gegenwärtigen Stande abzuleiten. In dieser Beziehung bilden seine christlichen Reden, von denen jetzt bereits die fünfte Sammlung erscheint, eine ähnliche Ergänzung zu den wissenschaftlichen Arbeiten, wie bei Schleiermacher seine Predigten; sie breiten für christliche Gnosis und Praxis reiche Schätze vor uns aus.

Wenn nun freilich Beck sein Lehrsystem so schlechthin als das biblische hinstellt, so hat man hiegegen zunächst nicht mit Unrecht erinnert, daß die ganze Anlage seiner Lehrwissenschaft, die Eintheilung in Logik, Ethik und Physik, nicht biblischen, sondern philosophischen Ursprungs sei. Hieran hängt mehr, als es auf den ersten Anblick scheinen kann. Wer sein eigenes System mit dem biblischen identificirt, steht, auch bei den lautersten Absichten, in Gefahr, der geschichtlichen Bedingtheit und individuellen Beschränktheit zu vergessen, der auch sein Denken unterworfen ist. Es ist die höchste Aufgabe, die ein Mensch haben kann, mit der Autorität des göttlichen Wortes Menschenlehren und Menschensatzungen jeder Art, auch wenn sie in christlicher Form sich darstellen, entgegenzutreten. Aber er wird dann leicht übersehen, daß die Schrift nicht dem Einzelnen, sondern der Gemeinde der Gläubigen, dem Leibe Christi übergeben ist, an welchem der Einzelne nur ein Glied bildet, und die verschiedenen Glieder einander zur Handreichung und Ergänzung gesetzt sind. So wird ihm die Versuchung nahe liegen, den redlich Mitstrebenden nicht völlig gerecht zu werden und von seinem biblischen Standort aus in eine herbe und mißtrauische Kritik gegen Alles zu gerathen, was in Theologie und Kirche und auch in christlichen Bruderkreisen das Göttliche menschlich zu verunreinigen scheint. Er wird überhaupt das Wesen der menschlichen Geschichte und des geschichtlichen Lebens der Kirche leicht übersehen oder wenigstens nicht gehörig würdigen. Und doch macht sich ja natürlich auch bei Beck selbst seine menschliche Individualität in der Auffassung des göttlichen Wortes geltend. Nicht nur tritt die historisch-kritische Betrach-

tung der Bibel, zu welcher wir berechtigt und verpflichtet sind, gegen die dogmatische bei ihm zu sehr zurück, sondern auch von dem Schriftinhalt faßt er, um nur Eines zu erwähnen, diejenige Seite, welche den strengen Ernst der Gerechtigkeit und Wahrheit athmet, mehr ins Auge als die andere, noch höhere Seite der Gnade, die allein das Herz „grundweich" macht, und der Liebe, welche das neue, königliche Gebot für die Jünger Christi ist. Im Zusammenhang hiemit steht es, daß die Sündenvergebung und Rechtfertigung in ihrer prinzipiellen, für das neue Leben grundlegenden Bedeutung und in ihrem Unterschiede von der Erneuerung und Heiligung nicht völlig erkannt wird. Es gehört ja zu unsern Aufgaben, Rechtfertigung und Heiligung in ihrer organischen Verbindung lebendiger zu erfassen, als die gewöhnliche, kirchliche Lehrweise thut, aber vermischen sollen wir sie darum nicht. Und nicht soll die Gerechtigkeit herrschen mittelst der Gnade, wie es oft bei Beck scheinen kann, sondern die Gnade soll herrschen mittelst der Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum (Röm. 5, 21.). Einen lehrreichen Gegensatz zu Beck bildet Rothe. Während jener mit der vollen Autorität des göttlichen Wortes gleich einem Propheten uns entgegentritt, betont dieser nur fast allzustark den individuellen Charakter seiner Theologie. „Ich verlange, sagt er mit kindlichster Bescheidenheit, Niemanden gegenüber Recht zu haben und das letzte Wort zu behalten; nur das verlange ich, daß mir das Recht nicht bestritten werde, für meine Person bei keinem andern Denken Befriedigung zu finden. Ich weiß sogar positiv, daß ich Unrecht habe, weil ich ja auch im glücklichsten Falle doch immer nur einen Tropfen aus dem Meere geschöpft haben kann." [94]) Ein solcher Unterschied hängt nun freilich mit der eigenthümlichen Organisation eines Jeden zusammen, es wird auch jetzt noch ein Analogon zu dem urchristlichen Unterschiede von Propheten und Lehrern in der Kirche geben; aber auf der andern Seite weiß Beck selbst am besten, daß wir der biblischen Offenbarung gegenüber alle nur Jünger sind. „Alle Lehrform, alle Systematik ist vergänglich und nur halb wahr, das Wort der Schrift der ewig-feste Lebensgrund." [95]) Gerade

wegen der einzigen Majestät der heiligen Schrift also, sowie im Interesse der Wahrheit und Klarheit über das, was unsere Wissenschaft vermag, müssen wir uns gewöhnen, unsere Systeme von dem biblischen Wahrheitsorganismus zu unterscheiden und als Kunstwerke anzusehen, denen das Recht und die Bedeutung, aber auch die Schranke individueller künstlerischer Leistungen innewohnt, und die sich zu dem göttlichen Urbilde im besten Falle verhalten wie gute Portraits zu ihrem Original. Hierin unter Anderm liegt das Recht und die Pflicht einer selbständigen spekulativen Theologie neben der biblischen, wie sie über Bengel hinaus Oetinger anstrebte.

c. Philosophie und Theosophie.

Die neuere Philosophie, welche wir dem Grundzug ihrer Gedanken nach der rationalistischen Richtung zuzählen mußten, hat auch ihre dem Christenthum zugewandten Seiten. Was die Herbart'sche Schule, welche, in ihrer Weise auch den Realismus proklamirend, sich um die Kritik des pantheistischen Idealismus bedeutende Verdienste erworben hat und in neuerer Zeit mehr der Beschäftigung mit den religiösen Fragen sich zuwendet, in dieser Beziehung leisten wird, haben wir abzuwarten. Dagegen hat, von Hegel ausgegangen, eine Anzahl späterer Denker den Theismus neu begründet und auch zu der Offenbarung Gottes in ein mehr oder minder bejahendes Verhältniß sich gestellt. Können wir diese Männer als Vertreter des nachhegel'schen Theismus bezeichnen, so hat Hegel's Lehrer, Schelling, noch in eigener Person sein System von dem naturphilosophischen Pantheismus zur Philosophie der Offenbarung weiter geführt, nachdem schon zuvor geistreiche Männer wie Steffens und Schubert in seiner Schule zu lebendigem Verständniß der göttlichen Natur- und Heilsoffenbarung gelangt waren. Unabhängig von der neueren Philosophie steht der geniale Franz von Baader da, der in selbständiger Weise auf Jakob Böhme zurückging, und zu dessen Schule E. A. v. Schaden, J. Hamberger, sowie der unermüdliche Herausgeber der Baader'-

schen Werke, Franz Hoffmann, gehören. In der Theologie ist die spekulative oder theosophische Richtung am bedeutendsten durch Rothe vertreten, welcher sich ausdrücklich als Theosophen bekennt und eine nähere Begriffsbestimmung der Theosophie gegeben hat.

Die Vertreter des nachhegel'schen Theismus sind Chalybäus in Kiel, Ulrici in Halle u. A., besonders aber der jüngere Fichte in Tübingen, Karl Philipp Fischer in Erlangen und Weiße in Leipzig. Das Verdienst dieser Richtung besteht hauptsächlich darin, daß sie die Fundamentalideen, welche das Christenthum nicht sowohl erzeugt, als vielmehr schon voraussetzt, die allgemeinsten theologischen und anthropologischen Grundlagen einer christlichen Weltanschauung wieder in ihr gutes spekulatives Recht einzusetzen begonnen hat. Dahin gehört vor Allem die Idee göttlicher und menschlicher Persönlichkeit und im Zusammenhang damit eine tiefere und positivere Auffassung der metaphysischen und ethischen Grundbegriffe, mit Einem Worte die Begründung einer lebensvollen theistischen Weltanschauung, gegenüber dem altrationalistischen, Wolf'schen und Kant'schen Deismus, wie dem neurationalistischen, Schelling-Hegel'schen Pantheismus. Aber auch noch weiter haben sich diese Philosophen dem Christenthum genähert, indem z. B. Fichte zuletzt in seiner Anthropologie, Fischer in seiner Encyklopädie, namentlich in der Religionsphilosophie, Weiße in seiner spekulativen Dogmatik die göttliche Offenbarungswahrheit in mehr oder minder positivem Sinne philosophisch zu unterbauen suchten, wobei eine Annäherung an theosophische Grundanschauungen sichtlich hervortritt. Ist auch keiner dieser Männer ein eigentlich bahnbrechender Denker, so sind ihre Leistungen für die Herüberführung von der modernen irreligiösen Weltansicht zur christlichen doch von Bedeutung und in diesem Sinne auch von Theologen, wie Julius Müller u. A., mit Recht anerkannt worden. Wir können sie als Bundesgenossen willkommen heißen, nur nicht vergessend, daß es für die Theologie der Philosophie gegenüber unter allen Umständen gilt: Prüfet Alles und das Gute behaltet.

Bestimmter und prinzipieller als die meisten der genannten

Männer geht Schelling in den spätern Phasen seines Systems auf das eigenthümlich Christliche ein. Nachdem er in seinen schon 1809. erschienenen „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ von seinem früheren naturphilosophischen Pantheismus zu einer mystisch-theistischen Weltanschauung in theilweise wörtlichem Anschluß an Theosophen wie Böhme und Oetinger fortgeschritten war: hat er bis zu seinem 1854. erfolgten Tode nur noch einige kleinere Gelegenheitsschriften veröffentlicht, nach demselben sind aber seine druckfertig hinterlassenen Werke über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung von seinem Sohne vollständig herausgegeben worden. In zwei Vorreden zu einer 1834. erschienenen Uebersetzung von Cousins Schrift über französische und deutsche Philosophie und zu Steffens nachgelassenen Schriften 1846. hat sich Schelling über seine Stellung zur modernen Philosophie und zur protestantischen Theologie näher erklärt. Er tritt jetzt dem durch Hegel auf die Spitze getriebenen Idealismus prinzipiell entgegen und zeigt, wie derselbe „an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen den bloßen logischen Begriff gesetzt und durch sein rein rationales, alles Empirische ausschließendes System gezeigt habe, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen,“ daß man also von diesem Standpunkt aus „zu der Wissenschaft des wirklichen Hergangs gar nicht durchdringen könne, sondern blos bei dem idealen und logischen Werden der Dinge stehen bleibe.“ Daher stellt er dem Idealismus eine „Realphilosophie gegenüber, welche die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren soll.“ Diesen Realismus seiner „positiven Philosophie“ macht aber Schelling mit Recht nicht blos dem philosophischen Idealismus, sondern auch dem theologischen Formalismus gegenüber geltend, wie sich derselbe in der Scholastik jeglicher Art ausprägt. „Der Unterschied unserer von der früheren, scholastischen Zeit, sagt er, ist eben, daß es um die Sache selbst geht (da capite dimicatur) und alles Andere dagegen zurückgetreten ist, daß es sich also auch nicht mehr um die blos formale, daß es sich um die reale Denkbarkeit handelt.“

Daher bezeichnet er tief und wahr als die wissenschaftliche Hauptaufgabe des Protestantismus die Erweisung der „absoluten Allgemeinheit der christlichen Prinzipien, welche erst erreicht ist, wenn man erkennt, daß das Christenthum zu seiner Voraussetzung keine andern Verhältnisse hat, als durch welche auch die Welt besteht, daß der Grund des Christenthums gelegt ist, ehe der Welt Grund gelegt war, daß Christus in diesem Sinne der Anfang und das Ende, der Erste und Letzte ist."

Aus den hinterlassenen Schriften Schellings haben wir oben (S. 133 ff.) eine ausführliche Probe mitgetheilt. Er hat sich hier das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst erworben, die religionsgeschichtliche Forschung von dem subjektiven, idealistisch-kritischen Standpunkt, wo man das Heidenthum und die Religion überhaupt aus subjektiven Bewußtseinsbildungen erklärte und daher gegen die Ueberlieferung eine weit über besonnenes wissenschaftliches Maaß hinausgehende Kritik übte, zum objektiv-geschichtlichen Standpunkt, zu der „Wissenschaft des wirklichen Hergangs" hinübergewiesen zu haben. Läßt sich über den Ausdruck Philosophie der Mythologie streiten, so zeigt schon der Ausdruck Philosophie der Offenbarung gegenüber dem bisher gewöhnlichen: Religionsphilosophie und die damit zusammenhängende prinzipielle Scheidung zwischen Offenbarung und Mythologie einen gewaltigen Fortschritt an. Indessen sagten wir absichtlich, Schelling habe auf den realgeschichtlichen Weg hinübergewiesen, nicht: hinübergeführt. Er ist den Eierschalen seiner ersten Philosophie niemals völlig entschlüpft. Er ist auch jetzt von der Naturphilosophie nicht völlig zur Philosophie des Geistes, der Freiheit, der Geschichte durchgedrungen; das Ethische ist in seinem Denken niemals zu durchschlagender Bedeutung gelangt. Und so kommt auch in seinem neuesten System die Geschichte, die Wirklichkeit, die Ueberlieferung der Spekulation gegenüber noch nicht zu ihrem vollen Recht. Die heidnischen Religionen werden zu einem, wenn auch von objektiv gesetzten Potenzen getragenen, Naturprozeß im Bewußtsein gemacht; die Philosophie der Mythologie ist gleichsam die Naturphilosophie des Geistes. Schon dies ist, wie bereits an-

gedeutet, in Anspruch zu nehmen, daß Schelling das Heidenthum blos als Mythologie faßt, eine ähnliche, mit frühern Denkweisen zusammenhängende Einseitigkeit, wie wenn man das Christenthum blos als Lehre faßt, während doch alle Religion vor Allem Leben ist. Wenn er aber in den Hauptstadien der Offenbarung nicht blos die Angelpunkte der Weltentwicklung und Weltvollendung durch freie, schöpferische Thaten Gottes, sondern zugleich die Entwicklungsmomente eines theogonischen Prozesses sieht, so ist hierin ein noch unüberwundener Rest des Pantheismus deutlich zu erkennen, wie denn Schelling auch in seiner späteren Zeit den pantheistischen Idealismus seiner Jugend nicht fallen lassen, sondern als die erste, rationale Hälfte des Systems mit der positiven Philosophie verbinden wollte. Bei alle dem werden die Schelling'schen Werke eine neue Epoche in der religionsgeschichtlichen Forschung einleiten. Sie enthalten auch im Einzelnen eine Menge geistvoller und schlagender Aussprüche, welche weithin leuchtende Lichter auf die geistigen Bewegungen und Aufgaben der Zeit werfen. Man findet sich, wenn man auch nicht bei Schelling stehen bleiben kann, auf's Reichlichste angeregt und belohnt. „Das Verdienst einer Forschung, sagt er selbst, besteht nicht immer blos darin, schwierige Fragen aufzulösen; das größre ist vielleicht, neue Probleme zu erschaffen und für eine künftige Untersuchung zu bezeichnen." 96)

Es drängt sich dem denkenden Betrachter der neuern Geistesentwicklung unwillkürlich eine Paralelle zwischen den beiden Koryphäen der Philosophie und der Theologie, Schelling und Schleiermacher, auf. Wenn auch beide darin gefehlt haben, daß sie von den pantheistischen Irrthümern ihrer Jugend sich nicht lossagten, wenn sie bei diesem Mangel an gründlicher Buße in das innerste Heiligthum des Glaubens nicht eingedrungen sind, so ist es doch höchst bedeutungsvoll, daß das positive Christenthum die gewaltigste Anziehungskraft auf sie ausgeübt und ihre besten Kräfte in seinen Dienst gezogen hat. Es liegt auf der Hand, wie sie in Auffassung desselben einander gegenseitig ergänzen. Schleiermacher hat mit den Reden über die Religion seine Laufbahn begonnen,

Schelling mit der Philosophie der Offenbarung die seinige geschlossen. Schleiermacher hat also vorzüglich die subjektive, menschliche, Schelling die objektive, göttliche Seite des Christenthums entwickelt; jener den Glauben, dieser die Gnosis; jener ist ein Mystiker, dieser ein Theosoph. Es stellt sich aber hierin nicht blos eine Ergänzung dar, sondern ein Fortschritt; der Fortschritt, welcher als die gegenwärtige Aufgabe unserer Wissenschaft überhaupt bezeichnet werden kann: von dem bloßen Subjektivismus der Religion zum Systeme objektiver Offenbarungserkenntniß. Während Schleiermacher das Heil noch in der Trennung von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie sah, führt uns dagegen Schelling weiter zu einem Systeme „positiver Philosophie,“ welche auf dem Grunde des Glaubens an die Offenbarungsthatsachen ruht.

Franz v. Baader ist einer jener tiefen, reichen, gewaltigen Geister, welche ihr inneres Licht nicht in ruhigen Strahlen, sondern nur in einzelnen hellen Blitzen hervorleuchten zu lassen vermögen. Es liegt in der Eigenthümlichkeit solcher Männer, daß sie zunächst auf einen kleinen Kreis, auf diesen aber desto fesselnder und belebender wirken; erst durch die Vermittlung der Schüler dringt dann ganz allmählig das Licht auch in weitere Kreise. Wenn also Baader dem ihm vielfach verwandten Schelling an formeller Vollendung weit nachsteht, so übertrifft er ihn dagegen an Reinheit und christlicher Lauterkeit seiner Grundideen. Er ist nicht in die Irrthümer der modernen Philosophie verwickelt, sondern steht ihr selbständig und original gegenüber. Darin hat ja die christliche Spekulation vornehmlich über sich selbst zu wachen, daß sie keusch die Linie der heiligen Gotteswahrheit inne hält und nicht mit der Zeitphilosophie buhlt.

Wie frei und groß übrigens dieser katholische Denker die Aufgabe jetziger Wissenschaft erfaßt hat, zeigt z. B. folgende Stelle seiner Vorlesungen über spekulative Dogmatik: „Das Christenthum, gerade wie jede einzelne Wahrheit, ist etwas Aufgegebenes und erfordert daher unsre Mitwirkung zur Erfassung. Es tritt nun bei diesem Moment der Erfassung die Gefahr ein, uns der

Begründung Gottes zu entziehen, auf eigene Faust probiren, autonom unsere Spontaneität geltend machen zu wollen. So sehen wir in der That die spätere scholastische Philosophie die Religion nur als Mittel zum Zwecke behandeln, nämlich zum Fortschritt unseres Selbstvermögens. Endlich sagte sich dieses Selbstvermögen von der Religion los und wandte sich sogar gegen sie. Wir sind bereits angelangt in der größten Sonnenferne. An der Wiederannäherung ist nicht zu zweifeln; aber zu hoffen ist, daß mehr wird gewonnen werden, als verloren worden. Jede Vermittelung bewirkt eine tiefere Einung als die bloße Unmittelbarkeit hatte. Versöhnung ohne Ausscheidung des Unversöhnlichen ist unmöglich, daher die theoretische Toleranz eine Flachheit und Dummheit. Dem Glauben, Wissen, Lieben steht entgegen: Ignoranz des Göttlichen, Spott, Haß. Die erste Sünde ist die Vernachlässigung der Wahrheit: diese Vernachlässigung ist eigentlich die Originalität der Sünde, die folgenden Momente sind nur nothwendige Folgen, ja man kann sagen, daß diese folgenden Momente der Sünde Strafen sind. Der freie Gebrauch der Spekulation gefährdet die Autorität nicht, so wenig als das Genie das Gesetz, sondern sie bedingen sich vielmehr. Die Autorität ist ja selbst nur ein Gewußtes. Es kann keine Sünde sein, die Autorität nicht anzuerkennen, wenn sie nicht ein zu Erkennendes und Wißbares ist. So wie es ein Wissen giebt, welches den Glauben bedingt, und wie es ein Nichtwissen giebt, welches strafbar ist, so giebt es ein Wissen, welches den Glauben belohnt, und ein Nichtwissen, welches den Unglauben bestraft."

Welche Gedankenschätze bei Franz v. Baader noch zu heben sind, zeigen z. B. folgende Ideen seiner Metaphysik. „Alles, sagt Baader, was in dem vollkommenen Leben besteht, ist immer, ist immer gewesen und wird immer sein; es ruht immer in seiner Bewegung und bewegt sich immer in der Ruhe, es ist immer neu und doch immer dasselbe. Aus diesem concreten, lebendigen Begriffe der positiven Ewigkeit oder des ewigen Lebens, sagt J. Hamberger, die sich hier anschließenden Baader'schen Ideen zusammenfassend, läßt sich aber auch das Wesen der negativen

Ewigkeit oder des ewigen Todes und nicht minder das der Zeitlichkeit, welche zwischen beiden in der Mitte steht und an beider Natur Antheil nimmt, erklären. Findet sich im ewigen Leben ewig gegenwärtige Befriedigung, indem darin Vergangenheit und Zukunft zur Einheit verbunden sind, so waltet im ewigen Tode ein ungestilltes Verlangen, brennende Sucht; es mangelt hier wie die Gegenwart so auch die Zukunft, während die Zeit zwar ebenfalls der Gegenwart entbehrt, nächst der Vergangenheit aber doch auch noch Zukunft in ihr sich darbietet. Ganz analog dieser Dreiheit der Begriffe Zeitlichkeit, Ewigkeit, Unterzeitlichkeit ist die der Räumlichkeit, Ueberräumlichkeit, Unterräumlichkeit, worüber sich Baader besonders in den Fermentis cognitionis näher ausspricht. Wie das ewige Leben ebenso über der Beengung und Begränzung der Vergänglichkeit, als über der langen Weile der in die Zukunft sich dehnenden Zeitlichkeit hinausliegt und in der seligen Fülle allbefassender Gegenwart ruhig kreisend sich bewegt: ebenso erscheint auch in dem überräumlichen Dasein die den Gegenstand des Verlangens entziehende Ferne und nicht minder alle belastende und bedrängende Nähe überwunden, und waltet hier in aller Freiheit der Weite zugleich das engste und innigste Zusammen- und Ineinanderleben. Was aber hienach im überräumlichen Dasein geeinigt ist, das ist in dem unterräumlichen auf's schärfste geschieden. Hier herrscht der feindlichste Gegensatz zwischen den Kräften der Zusammenziehung und der Ausdehnung, die sich nicht zu einigen, zu keiner Wesenheit zusammenzufinden wissen, aber auch nicht von einander loskommen können, und sonach in wilder Gewalt fort und fort gegen einander wüthen. Eine Art von Einigung jener widerstreitenden Prinzipien begegnet uns zwar in der dritten Region, in der Region der Räumlichkeit; aber es ist diese Einigung nur eine unvollkommene. Was darum in der Ueberräumlichkeit friedlich in einander lebt, in der Unterräumlichkeit schlechtweg feindlich einander gegenüber steht, das besteht hier neben einander, und muß sich sonach einerseits beengen und bedrängen, anderseits sich scheiden und sondern und in die Weite und Ferne von einander zurückweichen." [97])

Auch innerhalb der protestantischen Theologie hat die gläubige Spekulation in neuerer Zeit wieder einen Aufschwung zu nehmen begonnen. Man darf hieher zunächst J. P. Lange rechnen, welcher in seiner dreitheiligen Dogmatik (philosophische, positive und angewandte) die Grundanschauungen systematisch dargelegt hat, auf welchen schon sein Leben Jesu beruhte. Die Person des Gottmenschen in den Mittelpunkt der Welt stellend, weiß er von diesem christologischen Mittelpunkte aus nicht nur für die übrigen Dogmen manche neue, oft überraschende Gesichtspunkte zu gewinnen, sondern auch, indem er den Logos als das allerleuchtende Licht erkennt, nach anderen Gebieten, wie Natur und Kunst, Linien zu ziehen, welche sie mit dem Einen Mittelpunkt in Verbindung setzen. Geschieht dies bei Lange mehr in geistreichen und phantasievollen, oft schillernden und schimmernden Andeutungen, als in streng systematischer Begriffsentwicklung, so liegt doch eben in dieser Eigenthümlichkeit ein erfrischendes und lebendig anregendes Element. Auch die schöne Darstellung der christlichen Dogmatik von Martensen, sowie die kleineren Schriften dieses dänisch-deutschen Denkers, welcher mystische, kirchliche und modern spekulative Elemente in reicher Anschauung und glänzender Darstellung zu verbinden weiß, sind hier zu nennen. Was wir von Männern wie Liebner und Dorner in Beziehung auf spekulative Theologie noch erwarten dürfen, läßt sich bis jetzt erst aus einzelnen werthvollen Veröffentlichungen erschließen. Die bedeutendste Leistung auf diesem Gebiete ist unbestritten Rothe's theologische Ethik. Man kann diesen Denker so hoch oder noch höher stellen, als ihn Carl Schwarz in seiner Schrift: „Zur Geschichte der neuesten Theologie" gestellt hat, und doch von der Entwicklung der letzteren, wie die voranstehende Skizze zeigt, eine ganz andere Anschauung haben.

Rothe stellt ein umfassendes theosophisches System auf, das er in spekulative Theologie und Kosmologie eintheilt, welche letztere selbst wieder in Physik und Ethik zerfällt. Der Schwerpunkt dieses Systems liegt im Begriffe der neuen geistlichen Schöpfung, daher weiter zurück im Begriffe des Geistes. Wenn auch diese

beiden unter sich zusammenhängenden Begriffe nicht nach allen Seiten hin richtig bestimmt sind, so darf doch in der realistischen Fassung, die sie bei Rothe finden, ein wesentlicher Fortschritt gegenüber dem Idealismus, der in der Philosophie, wie dem Spiritualismus, der in der Theologie geherrscht hatte, begrüßt werden. Geist ist nach Rothe nicht das blos Ideale, das Denken oder das Denkende, sondern er ist die Einheit des Daseins und des Gedankens, des Realen und des Idealen. So kommt denn Gott, dem absoluten Geiste, nicht blos Persönlichkeit, sondern auch ein (geistiger) Naturorganismus zu. Gott schafft die Welt nothwendig und anfangslos, indem er zunächst die Materie als sein reines Nichtich setzt. Die successive Organisation der Materie durch die sich fortsetzende schöpferische Wirksamkeit Gottes ergiebt nun die spekulative Physik, welche der Schelling-Hegel'schen Naturphilosophie sehr verwandt ist. Die Begriffe Raum und Zeit, Ausdehnung und Bewegung, Attraktion und Repulsion, Stoff und Kraft, unorganische und organische, vegetabilische und animalische Natur finden hier ihre zum Theil tief eindringende Entwicklung. Das Resultat der spekulativen Physik ist der natürliche Mensch, in welchem zum ersten Mal ein übermaterielles, schlechthin ideelles Sein, die Persönlichkeit auftritt. Diese ist aber beim natürlichen Menschen, bei Adam und der adamitischen Menschheit, noch von der materiellen Natur gebunden, und daher ist die Sünde nothwendig. Es übrigt noch die Aufgabe, die Kreatur aus der Materie in den Geist umzusetzen, was dadurch geschieht, daß die Persönlichkeit die materielle Natur, zunächst ihre eigene, sich aneignet und so vergeistigt. Weil aber im natürlichen Menschen die materielle Natur noch das Ueberwiegende ist, so kann diese Selbstvergeistigung des Menschen, welche das Wesen des sittlichen Prozesses ausmacht, nur auf Grund einer neuen göttlichen Schöpfungsthat, der übernatürlichen Erzeugung des zweiten Adams geschehen. Der Erlöser setzt durch seine ganze sittliche Entwicklung bis zur Selbstaufopferung seine eigene Natur in heiligen Geist um (Auferstehung und Erhöhung), und so kann sich Gott, der absolute Geist, in ihm sein kosmisches Sein geben. In diesem

Sinne ist Christus (in Einheit mit den Centralindividuen der schon früher vergeistigten Schöpfungskreise) der Gottmensch. Vermittelst des heiligen Geistes d. h. seines verklärten Naturorganismus wirkt er nun auf die irdische Kreatur ein, bis das Menschsein Gottes zu seinem Menschheitsein geworden ist. Dies geschieht zunächst durch eine immer völligere Entfaltung des sittlichen Prozesses in Kunst und Wissenschaft, geselligem und öffentlichem Leben. Diese vier Momente, welche der Ausdruck der wesentlichen, sittlichen Funktionen sind, des individuellen und universellen Erkennens und Bildens, fassen sich im Staate zusammen. Weil die Fortführung des Schöpfungsprozesses wesentlich im sittlichen Prozesse liegt, so muß sich das Religiöse nach und nach in's Sittliche auflösen; die Kirche muß im Staate aufgehen, die Herstellung eines allgemeinen christlichen Staatenorganismus ist die Aufgabe des jetzigen Aeons. Der Wiedererscheinung des Erlösers und seinem chiliastischen Reiche kommt dann die negative Aufgabe zu, die äußere materielle irdische Natur wieder aufzulösen, damit schließlich nach dem Endgericht, wo die aus dem Todtenreich Entlassenen die letzte Entscheidung ihres Geschickes empfangen, ein Reich reiner Geister vorhanden sei.

Dieses System eines ebenso scharf- als tiefsinnigen Denkers läßt sich, so eigenthümlich es in seiner Ganzheit dasteht, doch unschwer auf die einzelnen Elemente zurückführen, woraus es hervorgegangen ist. Es beruht auf einer Combination theosophischer Ideen mit Schleiermacher'scher Ethik und Hegel'scher Dialektik. Der Theosophie gehört Rothe's Geistesbegriff und die realistische Fassung an, welche von ihm aus der Begriff der Neuschöpfung gefunden hat. Daß das Ethische auch ein Physisches und Metaphysisches, weil Wesenhaftes werden muß, das ist ja ein Grundgedanke Oetingers. Nur nennt Oetinger die (verklärte) Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes, während sie bei Rothe als das Ende der Wege des Menschen, als das Resultat des sittlichen Prozesses erscheint. Hierin stellt sich der Punkt dar, wo Rothe noch wesentlich in Abhängigkeit von der modernen Philosophie und ihrer Ueberschätzung des menschlichen Denkens und Handelns

erscheint. Wir haben schon früher (S. 167.) erinnert, daß seine Fassung der Idee des Sittlichen, Aneignung der materiellen Natur durch die Persönlichkeit, im Wesentlichen der Schleiermacher'schen Definition des Sittlichen als Handeln der Vernunft auf die Natur entspreche. Rothe weiß diesem Begriff nun freilich durch seine Idee der Selbstvergeistigung einen tieferen Gehalt zu geben; aber er ist damit doch aus dem prinzipiellen Irrthum, der den Menschen in erster Linie zur Welt statt zu Gott in Beziehung setzt, nicht herausgekommen. Im Zusammenhang hiemit hat er von Schleiermacher noch weiter die Grundeintheilung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, sowie das psychologische Grundschema derselben, individuelles und universelles Erkennen und Bilden, und endlich den Ausgangspunkt des theologischen Denkens, das christliche Bewußtsein, entlehnt. So reichhaltig nun die Gegenstände und Gesichtspunkte sind, welche Schleiermacher auf jenem Wege für die Ethik gewonnen hat, so glauben wir doch, und gerade auf Grund des Rothe'schen Werkes, in welchem die Behandlung der einzelnen drei Haupttheile der Ethik so ungleich ausfällt, daß dem Prinzip der christlichen, theologischen Ethik die Eintheilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre nicht entspricht. Ebenso wird in psychologischer Hinsicht tiefer gegraben und namentlich dem richtig erfaßten Begriff des Gewissens eine weit fundamentalere Stellung angewiesen werden müssen. Den Schleiermacher'schen Ausgangspunkt combinirt Rothe mit dem Hegel'schen, indem er als den Inhalt des christlichen Bewußtseins zunächst Gott als das reine Sein setzt, welches der erste, noch hinter Natur und Persönlichkeit zurückliegende Modus des göttlichen Seins sei. Aus diesem reinen Sein sucht nun Rothe gleich Hegel und mittelst derselben dialektisch constructiven Methode sein ganzes System abzuleiten. Man muß sich wundern, daß ein so scharfsinniger Denker die Erschleichung nicht bemerkt hat, welche hier gleich in dem ersten Schritte, im Uebergang vom reinen Sein zur göttlichen Natur liegt; und noch mehr, daß ein so demüthiger Denker die Selbstüberschätzung des menschlichen Denkens nicht bemerkt, welche in dieser Methode liegt. Auf ihr beruht es, daß

er die beiden Thaten der göttlichen und menschlichen Freiheit, welche an der Spitze der Weltentwicklung stehen, die Schöpfung und die Sünde, als nothwendig deduciren muß, wodurch diese beiden Grundbegriffe, und in Folge dessen das ganze System wesentliche Beeinträchtigungen erleiden. Mit der Ueberschätzung des menschlichen Denkens hängt ferner die des menschlichen Handelns zusammen. Durch eine irrige Ausdehnung des Begriffs vom Geist als causa sui im Zusammenhang mit der schon angedeuteten Schleiermacher'schen Fassung des Begriffs des Sittlichen läßt sich Rothe verleiten, dem Menschen die Erzeugung von Geist zuzuschreiben. Der Mensch soll sich selbst vergeistigen, indem die Persönlichkeit im sittlichen Prozesse sich die materielle Natur assimilirt, und in diesem von der Kreatur erzeugten Geiste macht dann erst nachträglich Gott Wohnung, wie denn auch der äußeren Stellung nach im Systeme Rothe's das Religiöse immer erst hinter dem Sittlichen hergeht. Jener Begriff der Selbstvergeistigung wird sich weder spekulativ noch biblisch halten lassen. Die heil. Schrift weist dem Menschen allerdings die Naturbeherrschung als sittliche Aufgabe zu, aber hierin erfüllt der Mensch vor allem den Willen Gottes; sie bringt den Menschen zuerst mit Gott und dann erst mit der Natur und Welt in Beziehung. Eben hiefür ist der von Schleiermacher zurückgestellte und von Rothe nicht gehörig gewürdigte Begriff des Gewissens von Bedeutung. In demselben Sinne erscheint der h. Geist in der Schrift nicht als menschliches Erzeugniß, sondern als göttliche Gabe. Bei Rothe tritt, wie bei so vielen modernen Denkern (vgl. oben S. 103. 106.), an die Stelle der Selbstmittheilung des Göttlichen die Selbsterhebung (dies Wort hier zunächst nicht im tadelnden Sinne) des Menschlichen, daher auch an die Stelle der Menschwerdung Gottes die der Gottwerdung des Menschen. Damit hängt es weiter zusammen, daß die sittliche Aufgabe auch in extensiver Beziehung viel zu hoch gefaßt wird. Die Herstellung eines christlichen Staatenorganismus d. h. des vollendeten Gottesreiches ist nicht Sache menschlich sittlicher Thätigkeit, sondern des wiedererscheinenden Herrn. Diese Aufgabe fällt nach der Schrift dem chiliastischen Reiche Christi zu (vgl.

Offenb. 11, 15.), für welches bei Rothe seltsamerweise nur eine negative Bedeutung übrig bleibt. Wie die Schrift, so widerspricht auch die Erfahrung der zu hoch gespannten Idee des Sittlichen und seiner Gemeinschaft, des Staates. Die Lehre von der allmäligen Auflösung der Kirche in den Staat setzt ein unwirkliches Ideal, das nicht mit Unrecht allgemeinem Widerspruch begegnet ist. Der Idealismus, auf dem metaphysischen Gebiete glücklich überwunden, kehrt hier auf dem ethischen wieder. Wie aber die Ueberschätzung des Menschlichen auf der andern Seite immer seine Unterschätzung im Gefolge hat — der Pantheismus erhebt den Menschen einerseits zum Göttlichen und zieht ihn andererseits zum Thierischen herab —, so ist es auch bei Rothe der Fall. Der erste und der zweite Adam werden nicht gehörig gewürdigt, weil die freien Thaten der göttlichen Selbstmittheilung nicht gehörig anerkannt werden. Der ursprüngliche Adel der menschlichen Natur geht verloren, weil der erste Mensch sich nicht anders vom Thier unterscheiden soll, als das Thier von der Pflanze, während er doch vermöge der göttlichen Geisteseinhauchung der ganzen Natur gegenübersteht als ihr König und als Gottes Ebenbild. Ebenso ist der zweite Adam nur wieder ähnlich um Eine Stufe in der Leiter der Wesen höher als der erste, wie dieser um Eine Stufe höher ist als das Thier, während er doch in Wahrheit der menschgewordene Gottessohn ist. Daß hiemit die biblisch-kirchliche Trinitätslehre ausdrücklich aufgegeben wird, versteht sich von selbst.

Bei all diesen Mängeln und Irrthümern ist doch das Rothe'sche System nicht nur eine in formaler Beziehung bewundernswürdige Leistung, sondern es bietet auch dem Inhalte nach reiche und mannichfaltige Elemente des Fortschritts dar und wird immer mehr den Zweck erreichen, welchen der treffliche Mann selbst seinem Buche gesetzt hat, „unter allseitigem Widerspruch einen stillen Einfluß auf die Umbildung der gangbaren Begriffsfassungen auszuüben." Wir dürfen die Fülle der biblisch-kirchlichen Wahrheit einem spekulativen System nicht aufopfern; und doch ist eine solche wissenschaftliche Geistesarbeit, eine solche Energie des „Denkens aus

Einem Stück und Guß", zumal wenn sie mit so tiefer Frömmigkeit gepaart ist, von höherem sittlichem Werth und von tieferem Segen für die Förderung der christlichen Erkenntniß als die bloße, wenn auch noch so wohlgemeinte Repristination des Alten oder die unfreie, nur stückweise Nachbesserung am Ueberlieferten. Es werden immer neue Versuche spekulativer Theologie hervortreten, und es giebt für dieselben keine absolute Methode, sondern wer von Gott den Beruf hiezu empfangen hat, wird seine Gedankenwelt freilich gemäß den allgemeinen Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens, aber nach seiner individuellen Begabung und Führung doch wieder eigenthümlich gestalten. Man unterschätze nur den Ernst und die Würde solcher Denkarbeit nicht, weil sie mangelhaft bleibt und daher auch in Heterodoxien geräth. Die Kirche Gottes vermag das zu ertragen und auszugleichen. Man wende sich auch nicht mit bloßen Machtsprüchen von diesen Versuchen ab, sondern man suche vollkommenere an deren Stelle zu setzen. Hat doch Paulus selbst der falschen Gnosis nicht blos den einfachen Glauben, sondern auch die tiefere Epignosis des Colosser- und Epheserbriefs entgegengestellt. Die biblisch-kirchliche Wahrheit nicht blos als eine äußere Autorität zu besitzen, sondern in ernster Geistesanstrengung uns als freies, inneres Eigenthum zu erwerben, das ist die uns Theologen verordnete Arbeit im Schweiße des Angesichts. Es gilt auch hier das Wort:

Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen!

Auf die voranstehende Skizze des Entwicklungsgangs der neueren Offenbarungswissenschaft zurückblickend, wollen wir uns nicht Fleisches, wir möchten uns des Herrn rühmen. Wem das Glaubensauge geöffnet ist, der weiß, auch ohne auf Menschen zu sehen, mit dem Propheten zu sprechen: Derer ist mehr, die bei uns sind, denn derer, die bei ihnen sind. Gott der Herr bedarf

menschlicher Beihülfe zur Aufrichtung seiner Wahrheit so wenig, daß er sie vielmehr auch denen, welche dafür streiten, in demselben Maaße verhüllt und entzieht, als sie ihr bestes Streben durch selbstische Beimischungen verunreinigen. Auf der andern Seite ist es erlaubt und recht, sich der Mitstreiter zu freuen und durch den Blick auf die Wolke von Zeugen, die uns auch in der Gegenwart umgiebt, sich im Kampfe zu stärken. Der voranstehende Ueberblick hat gezeigt, daß wir auch in dieser Beziehung sagen dürfen: Derer ist mehr, die bei uns sind, denn derer, die bei ihnen sind. Wir gehören nicht zu denen, welche die Macht unterschätzen, die der rationalistischen, widerchristlichen Denkart auf dem Gebiete der allgemeinen Bildung und des Zeitbewußtseins innewohnt. Aber in den wissenschaftlichen Kreisen, welche in diesen Dingen die eigentlich urtheilsfähigen sind, und von denen s. Z. auch der Abfall ausgieng, ist der Rationalismus entschieden auf dem Rückzug, in der Ueberwindung. Es ist eine Freude zu sehen, wie sich die göttliche Offenbarung wieder als der Magnet der Geister erweist, welcher die verschiedenartigsten Begabungen und Richtungen an sich zieht und in seinen Dienst nimmt.

Diese verschiedenen Richtungen schlagen freilich nicht blos von einander abweichende Wege ein, sondern sie reiben sich auch aneinander, wie dies in der Natur der menschlichen Dinge liegt, und dem äußern Auge stellt sich oft nur Streit und Hader zwischen ihnen dar. Aber der tiefere Blick schaut doch auch hier im Hintergrunde die Einheit des Geistes und das Band des Friedens; er erblickt in den kämpfenden Parteien eine Mannichfaltigkeit von Richtungen, die sich gegenseitig zur Ergänzung und Berichtigung und zur Reinigung von Auswüchsen dienen müssen, wie es von jeher in der Kirche und im Grunde überall, wo geistiges Leben sich entfaltete, der Fall gewesen ist. So sind ja in Einem Heere verschiedene Waffengattungen, und zwischen Bundesgenossen oder einzelnen Truppenabtheilungen mag es wohl auch nicht an Reibungen fehlen; aber dem gemeinsamen Feind stehen sie alle treu vereint gegenüber. Auch uns wird der Kampf mit den Gegnern von Rechts und Links noch fester unter einander verbinden, und

die ernsten Geschicke, die schweren Gerichte, die über unsre ganze Welt hereinzubrechen scheinen, werden manche untergeordnete Differenzen, über die man sich jetzt heftig ereifert, von selbst in ihrer blos secundären Bedeutung herausstellen.

Die Frage ist jetzt nicht mehr die, ob sich die Offenbarung gegenüber der Vernunft, der Glaube gegenüber dem Wissen halten könne; sondern es kommt täglich mehr zum Bewußtsein, daß gerade nur auf dem Grunde des Glaubens wahre Wissenschaft möglich ist. Der Unglaube führt zu jenem Feuerbach'schen Nihilismus, der, wie der erste Theil unserer Betrachtungen gezeigt hat, der Menschheit ihre edelsten Geister und Güter raubt und die ganze Welt, in den höchsten und heiligsten Beziehungen am meisten, in ein Irrenhaus verwandelt. Die nothwendige Consequenz ist jener Materialismus, welcher nicht nur die Religion, sondern auch die Kunst und Wissenschaft, das ganze moralische, politische, sociale Leben unmöglich macht und die Menschheit zur Thierheit herabzieht. Auf der andern Seite erkennt man immer mehr, daß das Christenthum mit allen Mächten des Lebens im Bunde ist, und „zu seiner Voraussetzung keine andern Verhältnisse hat, als durch welche auch die Welt besteht." Die Heilsoffenbarung erweist sich als der krönende Abschluß aller vorangehenden Gottesoffenbarungen von den ersten Anfängen der Schöpfung an. In diesem großen Style die Offenbarungswissenschaft zu behandeln, von dem göttlichen Mittelpunkt aus ein umfassendes Weltverständniß zu gewinnen, das ist die Aufgabe, welche, wie unsere geschichtliche Skizze gezeigt hat, von der Theologie und Philosophie immer allgemeiner erkannt wird. Es ist die nämliche, die wir oben als Erweiterung der Dogmatik zur Theosophie bezeichnet haben. Die Welt soll erkennen, daß es unmöglich ist, im Namen der Natur oder der Vernunft und des Gewissens das Christenthum abzulehnen, daß dasselbe vielmehr alle jene Mächte für sich hat, ja sie erst zu ihrer wahren Freiheit und Vollendung führt. Die Entscheidung muß schließlich eine reine Frage des Willens werden, „damit sie keine Entschuldigung haben".

Die bezeichnete Aufgabe ist noch lange nicht gelöst und wird

auch nicht so bald gelöst werden; denn es ist ja die Grundaufgabe menschlichen Erkennens überhaupt, vor der wir stehen. Da bedarf es wiederholter, immer erneuter Lösungsversuche; es bedarf der vereinten Arbeit von Meistern, Gesellen und Handlangern. Aber Freude und Lust ist es, auch nur mit kleinen Beiträgen an dem Baue sich betheiligen zu dürfen. In diesem Sinne möchte der Verfasser, der seine Kraft nicht überschätzt, namentlich in dem folgenden dritten Theile dieser Arbeit Handlangerdienste für die Offenbarungswissenschaft leisten. Die christliche Gnosis arbeitet nicht in dem Geiste einer übermüthigen Spekulation, die sich selbst als das absolute Wissen träumt, sondern sie versucht das Ganze der göttlichen Werke und Gedanken, das ihr leuchtend vor der Seele steht, nachzudenken und in schwachem, menschlichem Abbilde auszuprägen. Unsere Versuche, sagt sie mit Julius Müller, die Wahrheit in ihrem Zusammenhang darzustellen, sind Kindeslallen im Vergleich zu der schauenden Erkenntniß, die unser wartet; aber wehe uns, wenn wir darum, weil wir das Vollkommene noch nicht haben können, aufhören wollten, an dieses Unvollkommene Kraft und Arbeit redlich zu setzen!

Anmerkungen.

¹) Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847. S. 530. Vgl. auch Baur, die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart 1859., S. 13 f. Knobel, der Prophetismus der Hebräer II, S. 401. De Wette, Einleitung in das Alte Testament, 6. Aufl., S. 383. Die Tübinger historische Schule in H. v. Sybels historischer Zeitschrift 1860, III, S. 100 f. 90 f.

³) De Wette, kurze Erklärung des Briefs an die Römer, 3. Ausg. S. 207. Ed. Reuß, Geschichte der h. Schriften N. Testaments, 2. Aufl. S. 95 f. Ewald, die Sendschreiben des Apostels Paulus, S. 425.

³) De Wette, kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer, S. 124.

⁴) Paret, Paulus und Jesus, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1858., S. 2.

⁵) Strauß, Leben Jesu, 4. Aufl., I, S. 123. II, S. 41. 64 u. ö.

⁶) Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 129. 143. 194. 373. Das Christenthum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte, 2. Aufl. 1860., S. 128. 93 f.

⁷) Baur, Paulus, S. 481.

⁸) Thiersch, die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 117.

⁹) Adolph Monod, der Apostel Paulus, fünf Reden, aus d. Französischen, 1854., S. 3. 5. 14.

¹⁰) Rothe, theolog. Ethik § 537 ff. und in seiner Abhandlung über den Offenbarungsbegriff, Studien und Kritiken 1858, I.

¹¹) Verhandlungen der schweizerisch. reformirten Predigergesellschaft in ihrer 20. Jahresversamml. d. 16. u. 17. Aug. 1859. in St. Gallen, S. 132 f.

¹²) Baur, d. Christenth. u. d. christl. Kirche ꝛc. S. 47.

¹³) Volkmar, die Religion Jesu, 1857., S. 76.

¹⁴) Baur, das Christenthum ꝛc. S. 39.

¹⁵) Verhandlungen der schweizerischen Predigergesellschaft, S. 133.

¹⁶) A. v. Humboldt, Kosmos, III, 1., S. 10.

[17]) Rothe, theologische Ethik, Bd. 1., S. XIII.

[18]) Hase, Leben Jesu, 4. Aufl., S. 36.

[19]) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik. E. Reuß, Geschichte der h. Sch. N. T., S. 213 f. Ewald, Jahrbücher bibl. Wissenschaft 1848 ff.

[20]) Vgl. die Artikel Kreuz und Kreuzigung in Winers bibl. Realwörterbuch und Herzogs Realencyklopädie f. protest. Theologie u. Kirche.

[21]) Strauß, Leben Jesu, 4. Aufl., II, S. 468. vgl. Baur, das Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte, S. 38 f.

[22]) J. T. Beck, christliche Reden, 4. Sammlung, S. 868 f.

[23]) Riggenbach, Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu, Basel 1857, S. 668 f.

[24]) B. Bauer, Kritik der evang. Geschichte der Synoptiker, 1841 f. Strauß, Gespräche von U. von Hutten, 1860., S. XXIV f. Ebenderselbe, Christian Märklin, ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart, 1851., S. 127. Fr. Vischer, akademische Rede z. Antritt d. Ordinariats, Tübingen 1844., S. 25 f.

[25]) Hitzig, der Prophet Jesaja, 1833., S. 577. Knobel, Jesajae 1843., S. 365. Ewald, die Propheten des Alt. Bundes, II, 1841., S. 407.

[26]) Worte Nitzsch's auf dem Kirchentage zu Barmen 1860., s. Neue Evangel. Kirchenzeitung 1860., Nr. 39., S. 615.

[27]) Vgl. darüber zuletzt Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen, 1861., § 1. die Mantik.

[28]) J. P. Lange, positive Dogmatik, 1851., S. 985.

[29]) Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissensch. 1853—54., S. 192 f. 1859—60., S. 211. Hitzig, das Buch Daniel erklärt, S. IX.

[30]) Biedermann, Prof. d. Theologie in Zürich, die Propheten des Alten Bundes, in den Zeitstimmen aus der reformirten Kirche d. Schweiz, 1860., S. 141.

[31]) Ziegler, die historische Entwicklung der göttlichen Offenbarung in ihren Hauptmomenten spekulativ betrachtet, Nördlingen, 1842., S. 219. (Ein Schüler Hamanns.)

[32]) Baumgarten, Apostelgeschichte, II, 1., S. 266.

[33]) Marcus v. Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels seit Phul aus der Concordanz des Alten Testam., des Berossos, des Kanons der Könige und der griechischen Schriftsteller, Berlin 1857., S. 5.

[34]) Vgl. J. G. Müller, Professor d. Theologie in Basel, die Classiker u. d. Heidenth.; in Gelzers protest. Monatsbl., Sept. 1856., S. 175 ff.

[35]) Worte de Wette's in der Einleitung in's Alte Testament, 6. Aufl., 1845., S. 189 ff.

[36]) E. Renan, Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples semitiques et en particulier sur leur tendance au mono-

théisme, im Journal asiatique 1859., XIII, p. 229. Diestel, der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten, in den Jahrb. für deutsche Theologie 1860., S. 709 ff. E. Scherer, Revue de théologie 1860., p. 361 ff.

36) Baihinger, im Artikel: Pentateuch in Herzogs Realencyklop. XI, S. 363.

38) Ewald, neue Untersuchungen über den Gott der Erzväter, Jahrb. d. bibl. Wissensch. 1859—60., S. 21. 25. 10. 12—14.

39) Delitzsch, Commentar üb. d. Genesis, 3. Aufl., 1860., S. 55.

40) Vgl. Reuß, Gesch. der h. Schriften N. Testaments, S. 151 ff.

41) W. Roth aus Basel, Oqba Ibn Nafi el Fihri, der Eroberer Nordafrikas. Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Historiographie. Inauguraldissertation, Göttingen, 1859., S. 19. (Dieser hoffnungsvolle junge Orientalist, ein Schüler Ewalds, wurde, nachdem er sich eben als Privatdocent an der Basler Hochschule habilitirt hatte, im Februar 1860. vom Typhus weggerafft. Wir bedauern seinen Verlust mit Ewald, der ihm in den Göttinger gelehrten Anzeigen ein ehrenvolles Denkmal gesetzt hat.)

42) Ferd. Wüstenfeld, das Leben Muhammeds, nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam, 2. Bd., Einleit. ꝛc. Göttingen 1860., S. XXXVII. LVII. XXIV. XV.

43) H. Lücken, die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarungen Gottes unter den Heiden, 1856., S. 170. (Diese Schrift, welche mit großem, mehr als fünfzehnjährigem Fleiße die Parallelen der heidnischen Sagen zu 1 Mos. 1—11. zusammenstellt und so den von Herder in seiner ältesten Urkunde des Menschengeschlechts vorgezeichneten Weg mit den Mitteln neuerer Forschungen weiter verfolgt, scheint die Berücksichtigung noch nicht gefunden zu haben, die sie verdient.)

44) Baumgarten, theol. Commentar z. Pentateuch, I, S. 134.

45) Schelling, Einleit. in die Philosophie d. Mythologie. Sämmtliche Werke, 2. Abthlg., 1. Bd., S. 94 ff.

46) Vgl. hierüber Fabri, Briefe gegen den Materialismus, 1856., S. 196 ff. Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission, 1859., S. 10 ff.

47) Journal asiatique 1857., IX, S. 125 ff. 490 ff., X, S. 168 ff., namentlich 216 ff. Ewald, in den Göttinger gel. Anzeigen 1858., I, S. 195 ff.

48) A. v. Humboldt, Reisen in die Aequinoctialgegenden des neuen Continents, in deutscher Bearbeitung von H. Hauff, 1860., III, S. 62 f.

49) H. Lücken a. a. O., S. 186 f. 216 ff. 223. 287 f. Vgl. J. G. Müller, Gesch. d. amerikan. Urreligionen, Basel 1855., S. 112 ff. 487. 458 u. ö.

50) Herder, Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. Sämmtliche

Werke, Religion und Theologie, Carlsruhe 1827., V, S. 187 f. VI, S. 4 f. V, S. XII.

[51]) Thomas Wizenmann, der Freund F. H. Jacobi's, von Alexander Freiherrn von der Goltz, I, 1859, S. 89 ff. Ehrenfeuchter, über den höchsten Gegensatz in der Apologie des Christenthums, Jahrbüch. für deutsche Theologie, 1857., S. 440.

[52]) Ernst Sartorius, Prof. zu Marburg, die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus, 1822., S. 73 ff. Von demselben: die innere Verwandtschaft des Rationalismus und Romanismus, 1825. Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen (von Hundeshagen), 1847., S. 11 f. 53.

[53]) Sack, Nitzsch und Lücke, über das Ansehen der h. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche, S. 66. Rothe, zur Dogmatik III, Heilige Schrift, Studien und Kritiken 1860., S. 38. Vgl. Klaiber, die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker vom Testimonium Spiritus Sancti und ihre dogmatische Bedeutung, Jahrb. für deutsche Theologie, 1857., S. 1—54.

[54]) Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, edid. Müller, S. 502. 661. 655. 173. Rech. p. 555 f. 744. 737. 167.

[55]) Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk, I, S. 28 f. 34 f. Dorner, Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, Jahrb. für deutsche Theologie, 1857., S. 461 ff.

[56]) R. Rocholl, Ph. Nicolai von der Wiedergeburt der Dinge durch die menschliche Natur Christi, in Guerickes und Rudelbachs Zeitschrift, 1860., II, S. 193 ff. Thomasius a. a. O. II, S. 451—72. vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi, 2. Ausg., II, S. 779—787. Artikel Böhme in Herzogs Realencyklop. II, S. 265 ff. Oetinger, öffentl. Denkmal der Lehrtafel der Prinzessin Antonia, neu herausgegeben von Ehmann, Stuttg. 1858., S. 227.

[57]) Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1859., S. 148.

[58]) G. Meinertzhagen, Pastor am Armenhause in Bremen, die religiöse Bedeutung der biblischen Wunder, mit besonderer Beziehung auf die in neuester Zeit dagegen erhobenen Einwürfe, Bremen, Heyse, 1845., S. 12 f. (Wir bringen bei dieser Gelegenheit gerne auch die andern kleinen Schriften dieses tüchtigen Schülers von G. Menken in Erinnerung: Ueber Werth und Bedeutung der bibl. Geschichte, besonders im Blick auf unsere Zeit, ebendaselbst, 1849. Die Hoffnung der Gläubigen, eine theologische Vorlesung vor einem Vereine bremischer Prediger, 1842. Vorlesungen über die Christologie des Alten Testaments, 1843., vom Protevangelium bis Ps. 110.)

[59]) Aus Schleiermachers Leben, in Briefen, II, S. 17 f. Steffens, Was ich erlebte, V, S. 146 ff. Karl von Raumer, die deutschen Universitäten, S. 90 f.

[60]) In der Anm. 53. angeführten Abhandlung, Stud. u. Krit. 1860., S. 71 ff. 270 f.

[61]) R. Stier, die Reden der Apostel, 2. Aufl., 1861., S. XVI. Vgl. J. Köstlin, der Glaube, 1859., S. 292 ff.

[62]) Glaube und Unglaube in Betreff der Bibel und ihres Inhalts; in Briefform, Bern 1859., S. 110 ff. Vgl. v. Rougemont, Christus und seine Zeugen oder Briefe über die Offenbarung und die Inspiration, mit Zustimmung, Verbesserungen und Abkürzungen des Verfassers aus d. Französischen übersetzt von F. Fabarius, Barmen, 1859., S. 339 ff. 369 ff. (Ein tüchtiges Werk, welches auf der Grundlage evangelischen Glaubens französischen Esprit mit deutscher Wissenschaftlichkeit verbindet.)

[63]) Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 18. Sept. 1858., S. 4225 ff.

[64]) Strauß, Leben Jesu, 4. Aufl., I, S. 15 ff. — 1. Aufl. I, S. 46. 75.

[65]) Hase, Leben Jesu, 4. Aufl., S. 34.

[66]) B. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte &c., Bd. I, Vorrede und S. 391 ff. III, S. 307 ff.

[67]) Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten. Jahrhunderte, 2. Aufl., 1860., S. 28—38. 47. 81 f. 107. 170 ff. — S. 128—130· Strauß, Gespräche von U. v. Hutten, 1860., S. XXXII f.

[68]) Ewald, Geschichte Israels, II, S. 164 ff.

[69]) Delitzsch, Genesis. 3. Aufl., 1860., S. 47 f.

[70]) Vgl. auch Schultz, Prof. d. Theol. in Breslau, das Deuteronomium erklärt, 1859., S. 93 f.

[71]) Der deutsche Protestantismus, 3. Aufl., S. XVI.

[72]) Vgl. G. Fr. Oehler, Prolegomena zur Theologie des A. Testaments, 1845., S. 19 ff.

[73]) Böhner, Pfarrer im Kanton Zürich, die freiforschende Bibeltheologie &c., S. 116.

[74]) Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie &c,, S. 4.

[75]) Phil. Matth. Hahn, ein Pfarrer aus dem vorigen Jahrhundert, nach seinem Leben und Wirken &c., v. E. Ph. Paulus, 1858., S. 314 ff.

[76]) J. W. Petersen, Lebensbeschreibung, 2. Edition, 1719., S. 20. Bengels erklärte Offenb. Joh., neue Ausg. 1834., S. 674.

[77]) Dorner, die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart, Jahrb. für deutsche Theologie, 1856., S. 19 f. 27 f. Rothe in seinem Vorwort zu m. Schrift: die Theosophie Oetingers, S. III f.

[78]) Vgl. hierüber Herm. Plitt, Inspektor des theolog. Seminars der evang. Brüderunität, die Gemeine Gottes in ihrem Geist und ihren

Formen mit besonderer Beziehung auf die Brüdergemeine, 1859. (Eine der tüchtigsten wissenschaftlichen Leistungen, die aus der Brüdergemeine hervorgegangen sind; ein kleines Buch, in welchem mehr kirchlicher Verstand enthalten ist, als in Vielem, was jetzt von confessionalistischer und unionistischer Seite zum Neubau der Kirche empfohlen und versucht wird.)

[79]) Tholuck in d. A. Pietismus in Herzogs Realencyklop. XI, 661. Vgl. Römer, kirchliche Geschichte Würtembergs, S. 347 ff. Burk, Bengels Leben, S. 20. 384. 233.

[80]) Delitzsch, biblisch-prophetische Theologie, S. 6 f.

[81]) Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenbergs. 1845.

[82]) Dr. C. H. Gildemeister, Leben und Wirken des Dr. Gottfried Menken, 2 Theile, Bremen 1861. Vgl. Osiander, Zum Andenken Dr. G. Menkens, ein Beitrag zur neuesten Geschichte der Theologie, Bremen 1832.

[83]) Vgl. die trefflichen Artikel von Max Göbel über Hasenkamp, Kollenbusch und Menken in Herzogs Realencykl.; Menkens Schriften, vollständige Ausg., 1858., 6. Bd., S. 34 f. X und VIII; Oetingers Leben und Briefe von Ehmann, S. 327. 778 ff. Oehler, Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments, S. 73.

[84]) Gildemeister, Hamanns Leben und Schriften, III, S. 211. I, S. 171. 262.

[85]) Vgl. mit diesen Andeutungen über Schleiermacher m. kleine Schrift: Schleiermacher, ein Charakterbild, Basel, 1859., namentlich S. 2 ff. 64 ff. (Dieses seiner ganzen Entstehung nach so harmlose Schriftchen hat Angriffe von Rechts und Links erfahren. Auf zwei der ersteren sei hier ein kurzes Wort der Erwiederung vergönnt. Der Angriff in der Ev. Kirchenzeitung (Sept. 1859.) hat bereits in der Neuen Ev. K. Z. (Okt. 1860.) von einem mir Unbekannten, dem ich hiemit danke, eine Antwort erhalten. Ich füge nur hinzu, daß mein Gegner glücklicherweise die von mir hervorgehobenen Mängel des Schleiermacherschen Standpunkts am Anfang seines Aufsatzes mit meinen eigenen Worten zusammengestellt hat, und daß ich in seiner Darlegung in der Hauptsache nichts Anderes zu erkennen vermochte, als eine etwas animose, nicht immer besonnen und wahr ausgedrückte Ausführung über dieß an die Spitze gestellte Thema. In keinem wesentlichen Punkte schien er mir Neues oder Anderes zu sagen. Wenn er aber die Schattenseiten Schleiermachers in den Vordergrund stellt, ich die Lichtseiten und die segensreichen Wirkungen: so ist das letztere Urtheil doch wohl nicht von mir allein, sondern von der Geschichte selbst gefällt worden, und wir in unserm Süden, wo sich an den Namen des Verewigten kein

Parteitreiben für und wider knüpft, sind vielleicht in der günstigen Lage, dem Urtheil der Geschichte mit Gerechtigkeit und Liebe Worte zu leihen. — Betrübt nicht sowohl um meinet-, als um des mir sonst werthen Gegners willen hat mich, was Herr Dr. v. Oettingen in der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche (1860., I, S. 37—39.) schreibt. Denn fast alle seine Gegenbemerkungen beruhen auf äußerst oberflächlicher Kenntnißnahme von dem angegriffenen Büchlein. Zwei Beispiele mögen genügen. Dr. v. Oettingen sagt: „Daß Schl. (1) mit seiner Herleitung der Sünde aus dem anerschaffenen sinnlichen oder niederen Selbstbewußtsein die Gottwidrigkeit und Schuld derselben, so wie (2) durch Leugnung der Freiheit die eigentliche Verantwortung des Menschen aufhebt; daß ihm (3) die Versöhnung gar keine Bedeutung hat; daß er daher (4) auch gar keinen gottmenschlichen Versöhner braucht, sondern nur einen Idealmenschen, der geschichtlich in unsündlicher Vollkommenheit erschienen das Sein Gottes in ihm durch die absolute Kräftigkeit seines frommen Selbstbewußtseins documentirt, und (5) mittelst des heiligen Gemeingeistes uns mittheilt; daß Schl. endlich (6) keinen Gott über und außer der Welt kennt, und nichts von einem dreieinigen Gott wissen will, ja sogar die Trinitätslehre aus der Dogmatik gewiesen wissen will und nur anhangsweise sie kritisch à la Strauß aufzulösen sucht: Alles dieses wird von Auberlen ignorirt." Ueber diese sechs Punkte steht in meinem Schriftchen Folgendes zu lesen: 1) S. 13: „Wie in Schleiermachers System die Sünde mehr als Hemmung und Störung erscheint, denn als Verkehrung und Verschuldung, so vermißt man auch in seinen Briefen die volle Erkenntniß und Anerkennung derselben, wo man sie erwarten sollte. 2) S. 72. 74: Hätte Schl. erkannt, daß die Religion nicht blos im Gefühl, sondern im Gewissen wurzelt, — so wäre er in der Ethik über den Determinismus (Leugnung der Willensfreiheit), der ja nichts anderes ist als der vom natürlichen auf das sittliche Gebiet übergetragene Mechanismus, hinausgekommen. Vgl. S. 22: In den Stunden des Schmerzes bewies Schl. eine bewundernswürdige sittliche Energie, welcher man sich um so mehr freut bei einem Manne, der die menschliche Willensfreiheit leugnete und so sein eigenes System auf praktischem Wege vortrefflich corrigirte. 3) S. 10: Das Christenthum erscheint bei Schl. nicht als Schöpfung einer neuen Welt der Herrlichkeit auf Grund der Sühnung der Sündenschuld, sondern nur als die höchste Entfaltung der zuvor gehemmten religiösen Anlage der Menschheit, als die Weihe und Verklärung des irdischen Lebens. 4) S. 10: Das Christenthum erscheint bei Schl. im Ganzen und im Einzelnen nicht als neues Leben im Vollsinn des Worts, als krönender Abschluß der Offenbarung von Oben her durch die Fleischwerdung des Worts. S. 6: Schleiermachers Dogmatik lehrte in der Per-

son des sündlos vollkommenen Menschen die geschichtliche Erscheinung des Idealen, des Göttlichen erkennen. 5) S. 11: Der heilige Geist ist bei Schl. der Inbegriff der geschichtlichen Wirkungen Jesu, der Gemeingeist der christlichen Kirche und als solcher nur wie ein Volksgeist höherer Art. 6) S. 10: Die Religion bringt bei Schl. den Menschen nicht in Wesensgemeinschaft mit einem persönlich lebendigen Gott und mit einer realen überirdischen Welt. S. 15 f.: Schl. ist über den irdisch menschlichen Standpunkt seiner Zeit noch nicht hinausgekommen. Er hat in seiner Lehre von Christo das pantheistische Netz zerrissen, aber ohne dem für sein gesammtes System die gehörige Folge zu geben. Vgl. S. 66. 70 f: Hätte Schl. das religiöse Gefühl ganz unbefangen sich aussprechen lassen, so hätte es unabweislich für einen persönlichen Gott gezeugt. Wenn er sich also selbst in der Glaubenslehre nicht zum wirklichen Theismus erhebt, so ist das eine Einwirkung seiner Philosohie, welche hier ihre Grenzen überschritten hat.“ Nach dem Allem verstand sich die Leugnung der Trinität bei Schl. von selbst und brauchte nicht noch besonders herausgehoben zu werden; daß Christus nicht als das fleischgewordene Wort anerkannt sei, ist übrigens in einer schon angeführten Stelle ausdrücklich gesagt, und ebenso, wie Schl. vom h. Geist denke. — Zum andern sagt Herr v. Oettingen: „Auberlen scheut sich nicht zu sagen, in der ganzen seitherigen Entwicklung der Theologie und Kirche sei kein Mann aufgetreten, der an Geisteshöhe, Originalität und Universalität mit Schl. verglichen werden könnte. Solchen Uebertreibungen gegenüber brauchen wir wohl nicht erst an Männer wie Augustin nnd Luther zu erinnern, die ja doch auch Auberlen in eigenthümlichem Selbstwiderspruch später als die größeren (S. 14. u. 66.) anzuerkennen scheint.“ In meiner Schrift heißt es S. 8 f., nachdem das Zeugniß von Claus Harms über das, was er Schleiermachern zu danken habe, angeführt ist: „Solches Zeugniß gibt Schleiermachern die Geschichte, und es ist unverständiger Eifer, ihm diesen Ruhm antasten zu wollen. In der ganzen seitherigen Entwicklung der Theologie und Kirche ist kein Mann aufgetreten, der an Geisteshöhe, Originalität und Universalität mit ihm verglichen werden könnte. Im Gegentheil haben mehrere der bedeutendsten und eigenthümlichsten unter den jetzt lebenden Theologen, wie Rothe in Heidelberg und Hofmann in Erlangen, wieder gar sehr — nur zu sehr — an ihn angeknüpft. Aber das ist freilich richtig, daß wir weder im christlichen und kirchlichen Leben noch in der Wissenschaft bei Schleiermacher stehen bl^iben konnten, sondern zu höheren Zielen berufen sind. Und es geht doch auch weit über das Maaß nüchternen Verständnisses hinaus, wenn ein sonst trefflicher, in letzter Zeit viel genannter Theologe, M. Baumgarten, den Apostel Paulus, Luther und Schleiermacher neben einander gestellt hat.“ v. Oettingen brauchte also nicht erst

S. 14. u. 66. nachzuschlagen, um zu wissen, daß ich Luther für größer als Schleiermacher halte; er brauchte nur die Stelle, die er angriff, wirklich und ganz zu lesen. Dann hätte er sich auch einfach überzeugt, daß das „seitherig" heißt: seit Schleiermacher, nicht: seit es eine Kirche und Theologie giebt. — Es ist doch wohl heutzutage nicht so unnöthig, an „wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit" zu erinnern. Von der kirchlichen Strömung getragen und sicher auf seinem Stuhle sitzend, steht man in großer Gefahr, des Beifalls seines Publikums gewiß die Schwierigkeiten und Aufgaben der Wissenschaft zu leicht zu nehmen, mit Schlag- und Stichwörtern, wie hier schließlich Brüdergemeinde und Union, Hofmann und Baumgarten, zu operiren und gegen Männer, die unter einem andern Fähnlein dienen, ungerecht zu werden.)

86) Vgl. die Verhandlungen über die Trinität zwischen Lücke und Nitzsch in den Stud. und Kritiken 1840 und 41.

87) Rudelbachs und Guericke's Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, 1860., S. 709 f.

88) Ullmann in der bemerkenswerthen Abhandlung Stud. u. Krit. 1848., I: Die Stellung der Studien und Kritiken in d. Theol. u. Kirche.

89) Rothe, theologische Ethik, I, S. V.

90) Vgl. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, 2. Aufl., 1848., I, S. 131. 184 ff. 293 ff., wo an der Hand der Geschichte treffend über das necessarium in der Kirche und den „beklagenswerthesten Mißgriff, den Deklarationen des Glaubens eine bis in's Unendliche gehende theologische Vollständigkeit zu geben", geredet ist.

91) Baumgarten, theol. Comment. zum Pentateuch, I, S. LXXXIV seqq. Delitzsch, Commentar über den Psalter, I. S. XIV.

92) Rothe in s. Vorwort zu m. Theosophie Oetingers, S. IX—XIII.

93) Stier, Epheserbrief I, S. 345 f. Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß, zweite Sammlung, S. 46. Jesajas, nicht Pseudojesajas S. XVIII.

94) Rothe, theol. Ethik, I, S. XIV.

95) Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1860, S. 230.

96) Schelling, Vorwort zu Steffens nachgelass. Schrift., S. XXXII. sq. XL sq. Einleitung in die Philosophie der Mythologie S. 107. Vgl. J. Hamberger, Schelling und Franz Baader, in den Jahrbüch. für deutsche Theologie, 1860, III, S. 542 ff., insbesondere S. 567 ff. Dorner, über Schellings Potenzenlehre, ebendas. 1860, I.

97) Franz v. Baader, Vorlesungen über spekulative Dogmatik, sämmtliche Werke, Band 8., S. 51 f. J. Hamberger, die Cardinalpunkte der Franz Baader'schen Philosophie, 1855., S. 28 f.

Bahnmaier's Buchdruckerei (C. Schultze) in Basel.

Verlagsbericht

von

Bahnmaier's Buchhandlung (C. Detloff)

in Basel.

Die hier angezeigten Werke sind durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen.

Arnold, W., Inspektor, **biblische Geschichten für Taubstumme.** 1857. VIII und 78 S. 8⁰. Preis 6 ngr. 20 kr. 70 cts.

„Der in Taubstummenanstalten zuweilen nur mit bildlichen Darstellungen ertheilte Unterricht in der biblischen Geschichte soll durch diese in der einfachsten Form gehaltenen Erzählungen unterstützt werden. Der Ausdruck ist überall anschaulich, klar, meist an einfache Sätze geknüpft, so daß das Buch gewiß bei Taubstummen, aber auch bei jüngern vollsinnigen Kindern mit gutem Erfolge gebraucht wird. An diesem kleinen Buche könnte mancher Kinderschriftsteller, dessen Bemühungen dem zartesten Lebensalter gewidmet sind, lernen, wie man zu kleinen Kindern sprechen muß."

(Sächsisches Kirchen- und Schulblatt. 1858. Nr. 2.)

Auberlen, Dr. u. Prof. C. A., **der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert.** Zweite Auflage. 1857. XXII u. 512 S. gr. 8⁰. Preis rthlr. 1. 20. fl. 3. fr. 6.

„Wir haben schon in diesem Blatt über dieses vortreffliche Produkt der neuesten Theologie eine ausführlichere Besprechung gegeben. Was wir damals sagten, daß die Erklärung der Offenbarung unsers theuren Freundes Auberlen bahnbrechend wirken würde, ist geschehen, sie hat schon in weite Kreise hin eine Mission gehabt, und redliche Bibelforscher mit heiligem Ernst auf die apokalyptischen Schriften hingewiesen. Auch das ist eine Mission des Buches gewesen, daß es manche Seele bezüglich der heutigen Kirchenfrage ruhiger und auch vorsichtiger im Urtheil in der praktischen Entscheidung über Kirchenfragen gemacht. Wir möchten daher das Buch nicht blos den Theologen von Profession, sondern namentlich allen evangelischen Geistlichen empfehlen, die es wissen, daß die Auslegung des prophetischen Schriftinhalts in unsern Tagen das Verständniß der ganzen Schrift heilsam erschlossen, und neues Leben in die Gemeinden gebracht hat. Wir wollen daher auch die zweite Auflage vielen, wo möglich allen gläubigen Geistlichen auf das Beste hiermit empfohlen haben."

(Luther. Correspondenzblatt f. Kirche und Theologie. 1857. Nr. 10.)

——, **das Geheimniß Gottes in Christo.** Zehn Predigten. 1855. II und 158 S. gr. 8⁰. Preis 16 ngr. 56 kr. fr. 2.

Zur Veröffentlichung dieser Predigten veranlaßte den Verfasser zunächst der ihm ausgesprochene Wunsch, er möchte über die in seiner Schrift: Der

Prophet Daniel u. s. w. dargelegten Gedanken noch etwas Populäres schreiben, obwohl schon jenes größere Buch „ein Erbauungsbuch im höchsten Sinne des Wortes“ genannt worden ist, insofern es nicht nur die Gesetze der Entwickelung des Reiches Gottes vor und nach Christo, sondern auch die daraus für die Gläubigen erwachsenden Pflichten und Aufgaben aufzuzeigen versuchte. — Die wahre Weisheit ist ihm, „daß man das Reich Christi, das jetzt freilich noch unsichtbar und verborgen ist, anerkennt als die einzige, vor Gott bestehende und geltende Realität als das Einzige, was wirklich Wesen und Bestand hat, und daß man alles Weltliche, Irdische, Menschliche beurtheilt nach der Art, wie es sich zu diesem Reiche stellt,“ und von eben dieser Weisheit rühmt er dann auch, daß sie „ganz von selbst auch praktisch wird und uns den rechten Weg zeigt, den wir im Leben einzuschlagen haben.“

Auberlen, Dr. und Prof. C. A., **die biblische Lehre vom Reiche Gottes in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.** 1859. 34 S. 8⁰. Preis 4 ngr. 10 kr. 50 cts.

„Der einem großen Theil unserer Leser gewiß bereits rühmlich genug bekannte Verfasser entwickelt zuerst die Lehre vom Reiche Gottes ganz auf Grund der heiligen Schrift ohne alle weitere Ausschmückung aus eigener Phantasie, und weist dann die Bedeutung dieser Lehre für die gegenwärtige Zeit nach. Das Schriftchen ist ganz geeignet, eine nüchterne, klare und auf die Schrift gegründete Anschauung von dem tausendjährigen Reiche zu verbreiten und die mancherlei wunderlichen und phantastischen Prophezeihungen, welche über diesen Gegenstand unter dem christlichen Volke cursiren, einigermaßen zu zerstreuen. Möge es recht viele Leser finden.“

(Puckenhofer Blätter f. d. Volk. 1860. Nr. 1 u. 2.)

——, **Schleiermacher. Ein Charakterbild.** 1859. 104 S. 8⁰. Preis 12 ngr. 40 kr. fr. 1. 40.

„Das Büchlein verdankt seine Entstehung der Sitte der Basler Professoren, an den Winterabenden Vorträge in der Aula vor Männern und Frauen zu halten und ist sonach für ein größeres Publikum bestimmt. Vom Standpunkt des strengen Bibelglaubens aus geschrieben bemüht sich das lesenswerthe Schriftchen, dem freisinnigen Theologen Schleiermacher gerecht zu werden.“

(Ueber Land und Meer. 1859. Nr. 21.)

——, **die Theosophie Friedrich Christoph Oetinger's** nach ihren Grundzügen. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie. Mit einem Vorwort von Richard Rothe, Kirchenrath, Dr. und Prof. der Theol. in Heidelberg ꝛc. Zweite Ausgabe. 1859. XVI u. 698 S. gr. 8⁰. Preis rthl. 1. 22 ngr. fl. 3. — fr. 6. 40.

Drei Rücksichten haben den Herr Verfasser dieses Werkes veranlaßt, wie er sich in der Einleitung zu demselben ausspricht, den Geist eines bisher literarisch wenig bekannten Mannes hervorzuziehen, und zwar einmal darum, um die Geschichte der philosophisch-theologischen Bestrebungen des vorigen Jahrhunderts zu ergänzen und namentlich die Anschauung der Zeit desselben, mit dem Bilde eines Mannes, ja einer ganzen Richtung zu vervollständigen, welche bisher in den Kirchen- und Dogmengeschichten wenig Beachtung gefunden haben. Sodann hat Oetinger auf dem practischen Gebiete der Kirche, in den religiösen Kreisen unseres Volkslebens, wenigstens in Süd-Deutschland, einen so bedeutenden und tiefen, noch keineswegs im Abnehmen begriffenen Einfluß ausgeübt, daß er auch deßwegen schon eine eingehendere Berücksichtigung verdienen wüde. Drittens endlich hat sich in neuerer Zeit — was das Wichtigste ist — auch die Wissenschaft, Philosophie sowohl als Theologie, zu Oetinger zugewendet und

angefangen, dem vielfach verkannten Mann die verdiente Anerkennung wiederfahren zu lassen.

Barth, Alb., Pfarrer, und J. J. **Schwenblin**, Lehrer, **Harfenklänge.** Eine Sammlung geistlicher Lieder für gemischten Chor. 1860. IV und 140 S. 8⁰. Preis 10 ngr. 36 kr. fr. 1. 20.

„Mit Freuden begrüßen wir diese erwünschte Liedersammlung, da sie einem längst gefühlten Bedürfnisse in größeren Haushaltungen, Anstalten, Schulen und christlichen Vereinen entgegenkommt. Wenn sie auch nicht ausschließlich Lieder über die innersten, verborgensten Herzenserfahrungen aufgenommen hat, so gereicht ihr dieß durchaus nicht zum Nachtheil. Unter ihnen finden wir einige bekannte, liebgewordene, theils viele neue sehr liebliche Gesänge, die Composition derselben ist der Art, daß sie die Kräfte und Kenntnisse auch nur einigermaßen geübter Sänger nicht überschreitet. Dies Werkchen empfiehlt sich überdieß noch durch seine sehr schöne Ausstattung und seine Wohlfeilheit. —“

(Monatsblatt von Beuggen. 1860. Nr. 11.)

Ein in Basel seit einigen Jahren bestehender Kirchengesangverein führte dieses Werkchen sofort nach dessen Erscheinen ein, was für das Gediegene, das in demselben geboten wird, bürgen dürfte.

Büchner, Dr. W., **Festbüchlein.** Eine Sammlung v. Betrachtungen, Erzählungen, Lebensbeschreibungen u. Gedichten f. Schulen und Familienkreise. Zweite Auflage. Mit 1 Titelbild. 340 S. 8⁰. Cart. Preis 15 ngr. 48 kr. fr. 1. 65.

„Dieses Werkchen bietet eine Reihe von Erzählungen, Gedichten u. s. w. von verschiedenen Verfassern (z. B. von Schubert, Scriver, H. Müller, Krummacher). Mit ausführlicheren Darstellungen, vornehmlich auch Lebensbeschreibungen, wechseln kürzere, anekdotenartige ab, womit manches Mußestündchen in der Einsamkeit, wie im Familienkreise nützlich und erbaulich ausgefüllt werden kann. Lehrern ist diese Sammlung sehr zu empfehlen.“

(Oldenburg. Kirchenblatt. 1856. Nr. 16.)

Als Preisgabe für fleißige Schüler, wie sie in Schulen oft gegeben werden, dürfte dies Werkchen sehr geeignet sein.

Buisson, Eug., **der Mensch, die Familie und die Gesellschaft,** in ihren Verhältnissen zur sittlichen Entwicklung d. Menschheit. 1859. XII und 492 S. 8⁰. Preis rthlr. 1. 4. fl. 2. fr. 4.

Inhalt. Erster Theil: Bestimmung des Menschen. Der innere Kampf. Das geistige Auge oder das Gewissen. Das Denken. Das Herz. Der Wille oder das Handeln. Die Gewohnheit. Die Nachahmung. Das Wort. Das Gebet.

Zweiter Theil: Bedeutung der Familie. Die Ehe. Das kleine Kind. Der Jüngling. Die Jungfrau. Der Greis. Der Tod in der Familie. Der unsichtbare Gast oder die Religion in der Familie.

Dritter Theil: Einheit des gesellschaftlichen Körpers. Die Verschiedenheit der Stände. Die Arbeit oder die Industrie. Der Ackerbau. Der Handel. Die schönen Künste. Die Wissenschaft. Das Gesetz. Das Vaterland. Die Kirche. Das Ziel der Menschheit.

Geschichten, christliche, zur Stärkung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Dritte Auflage der „Anekdoten für Christen“. Mit einem Titelbild. Cart. XVI und 291 S. 8⁰. Preis 15 ngr. 48 kr. fr. 1. 65.

Es ist dieß eine Sammlung von Erzählungen, welche zur Gottesfurcht und Menschenliebe erwecken, indem sie Beispiele davon aufstellen. Wer eine angenehme, unterhaltende und zugleich belehrende, wahrhaft erbauliche Lektüre sucht, dem dürfte dieses Büchlein eine willkommene Gabe sein. — Wem Wölbling's, Glaser's, Hübner's ꝛc. Erzählungen zu theuer sind, findet in diesem dargebotenen Büchlein hinreichenden Stoff, wenn auch nicht so umfangreich, um den Religionsunterricht zu würzen. Das beigegebene dreifache Register erleichtert den Gebrauch derselben sehr.

Geß, W. Fr., **die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel.** 1856. X und 408 S. Preis rthlr. 1. 16. fl. 2. 40. fr. 5. 60.

„Der Verfasser tritt mit dieser Erstlingsschrift vor das Publikum als gereifter Theologe, und ebenbürtig den trefflichen Männern, welche in dieser Zeit die Kraft ihres Geistes dem großen christologischen Probleme gewidmet haben. Trifft er denn in den Grundgedanken vielfach mit denselben zusammen, so unterscheidet er sich auch in sehr Wesentlichem von ihnen und hat, was seine Forschung selber und die Resultate derselben betrifft, den gerechtesten Anspruch auf Selbständigkeit. Wenn Hoffmann im Schriftbeweise von seinem zurechtgelegten kirchlichen System, wenn Thomasius bei „Christi Person und Werk“ von dem christlichen Bewußtsein und wenn Liebner in seiner Christologie von speculativer Grundlage ausgeht, so geht Geß von dem Selbstbewußtsein Christi und dem Zeugniß der Apostel, mithin von rein biblischem Boden aus und auf rein biblischem Grunde sucht er fortzugehen bis zum Ende. Was nicht klar und fest als schriftmäßig dargelegt werden kann, verwirft er als unwahr oder stellt er als hienieden unlösbares Räthsel dahin. Mit dieser biblischen Christologie will er nicht blos den Theologen ein Führer in die Tiefen der Gottheit und Menschheit sein, sondern auch denkenden Nichttheologen. „Unsere Kirche erfreut sich ja gottlob einer schönen Anzahl von Laien, denen eine tiefergehende und zusammenhängende Glaubenserkenntniß am Herzen liegt.“ Diesen zulieb befleißt er sich der möglichsten Einfachheit mit dem guten Bewußtsein, daß solche Einfachheit, solches Fernhalten der speciell theologischen und philosophischen Schulsprache und Methode dem theologischen Vortrage selber nur zum Gewinne sein kann. Denn „unser Herr hat das Tiefste in den einfachsten Worten ausgesprochen.“

(Theologisches Literaturblatt. 1857. Nr. 4.)

Glaube und Unglaube in Betreff der Bibel und ihres Inhalts. In Briefform. 1860. 196 S. 8⁰. Preis 10 ngr. 36 kr. fr. 1. 30.

„Der ungenannte Verfasser behandelt ein Thema, darüber nicht nur viel hin und her gestritten wird, daran sich auch die tiefsten Anliegen des Kopfes und Herzens, der Zeit und Ewigkeit knüpfen. Und er behandelt es mit Einsicht, mit Liebe zur Sache und Liebe zu den Seelen seiner Brüder. — Er weiß, wie mannigfach in unserer Zeit die Einflüsse sind, edle und unedle, die einen Sohn unserer Zeit am einfachen Bibelglauben irre machen. Er weiß zugleich, wie vielen es in ihren Zweifeln doch nicht wohl ist; denn sie spüren, daß sie einen Halt verloren haben, dafür ihnen die Weisheit dieser Zeit keinen Ersatz bietet; und besonders spüren sich viele auch ihren Frauen und Kindern gegenüber rathlos. — Gewiß wird diese Schrift unter Gottes Segen auch Andere zu solchem Ziele leiten helfen, wo sie mit Luther des Spruchs froh werden: Der Gerechte wird seines Glaubens leben. Der äußerst billige Preis erleichtert die weitere Verbreitung, welche dem Buch um seines Inhalts willen höchlich zu wünschen ist.“ (Basler Nachrichten. 1860. Nr. 244.)

Grant, A., Dr. Med., **die Nestorianer oder die zehn Stämme.** Reisebeschreibung. Im Auszuge übersetzt v. S. Preiswerk,

Antistes in Basel. Mit einer Karte. 1843. 8⁰. Preis 24 ngr. fl. 1. 20. fr. 2. 80.

„Diese in hohem Grade anziehende Reisebeschreibung eines nordamerikanischen Missionars und Arztes hoffen wir unsern Lesern am Besten empfehlen zu können, wenn wir ihnen Etwas im Auszuge daraus mittheilen, was wir nächstens thun wollen. Der Reisende glaubt in den sogenannten nestorianischen Christen die Ueberreste von den zehn Stämmen Israels, die in der Gefangenschaft zurückgeblieben sind, wiedergefunden zu haben, und unterstützt diese Behauptung allerdings mit sehr überraschenden, aus seiner Erfahrung genommenen Gründen. Die in diesem Buche berichteten Thatsachen bleiben von hohem Interesse, um so mehr, als diese neuesten Schicksale der unabhängigen Nestorianer die innigste Theilnahme aller Christen ansprechen. —" (Pilger aus Sachsen.)

Hahn, Dr. C. U., **die große Erweckung in den Vereinigten Staaten von Nordamerika.** Sammlung v. Gedanken u. Thatsachen darüber, zur Prüfung vorgelegt. 1859. 44 S. 8⁰. Preis 3 ngr. 10 kr. 35 cts.

„Diese Brochüre ist allen denjenigen sehr zu empfehlen, die Näheres über die wichtigen und so merkwürdigen Erweckungen in neuester Zeit vernehmen wollen. Theils aus handschriftlichen Quellen schöpft der Verfasser, theils stellt er aus gedruckten Berichten in Traktaten und Zeitschriften das Wichtigste und am meisten Charakteristische zusammen, und gibt so ein Bild der großen geistigen Bewegung, das jeden Freund des Reiches Gottes sehr interessiren muß und ihm zur Prüfung und Unterscheidung zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem in derselben Veranlassung gibt."

(Evangel. Gemeindeblatt aus und für Rheinland und Westphalen. 1860. Nr. 8.)

Keerl, Ph. Fr., **der Mensch, das Ebenbild Gottes**, sein Verhältniß zu Christo und zur Welt. Ein urgeschichtlicher Versuch. I. Bd. A. u. d. T.: die Schöpfungsgeschichte und die Lehre vom Paradies. 1860. XII und 804 S. 8⁰. Preis rthlr. 2. 26. fl. 5. fr. 10. 50.

Die vorliegende Schrift ist aus einem Sendschreiben des Verfassers von Dr. Delitzsch über dessen Lehre vom Ebenbilde Gottes, wie er sie in seinem Systeme der biblischen Psychologie ausgeführt hat, hervorgegangen. Die Verschiedenheit der Ansichten über den Begriff des Ebenbildes Gottes im Menschen, die auch in der neuern Zeit noch nicht überwunden sind, sowie die große Bedeutung und Wichtigkeit, welche derselbe im Schriftsysteme hat, legten es dem Verfasser nahe, diese Lehre zum Gegenstande einer genauen und umfassenden Untersuchung zu machen. Bei näherer Prüfung der Sache konnte er sich aber nicht verhehlen, daß er seine Ansicht nur durch eine eingehendere Betrachtung der Schöpfungsgeschichte begründen könnte. Je länger er sich mit dieser beschäftigte, je mehr drängte sich ihm die Ueberzeugung auf, daß keine der neuern Schriften über dieselbe den Bedürfnissen und Anforderungen der Gegenwart entspreche. Da der Schöpfungsbericht ein integrirender Bestandtheil der göttlichen Offenbarungsurkunde ist, so kann er weder eine Dichtung, noch eine Mythe, noch ein Philosophem sein, sondern muß eine wirkliche und wahre Geschichte des Schöpfungshergangs in seinen allgemeinsten Grundzügen enthalten. Naturwissenschaftliche Studien bestärkten den Verfasser in dieser Voraussetzung. Die gesicherten Resultate der Astronomie, Geologie und Paläontologie stehen in einer höchst merkwürdigen und überraschenden Uebereinstimmung mit den Andeutungen der biblischen Urgeschichte, und es schien daher dem Verfasser wohl der Mühe werth, eine Darstellung dieser Harmonie zu versuchen. Der von der Untersuchung

des Verfassers zunächst vorliegende erste Theil beschäftigt sich ausschließlich mit der Schöpfungsgeschichte und der Lehre vom Paradiese; ein zweiter Theil wird das Verhältniß Christi und der Engel zum Menschen näher erörtern und daraus die nähern Bestimmungen der Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen gewinnen. Obgleich nun der erste Band im Hinblick auf die eigentliche Aufgabe der Untersuchung gearbeitet ist und der zweite Band sich genau an die dort gewonnenen Resultate anschließen und sie voraussetzen wird, so wird doch der erste Band separat abgegeben und führt deßhalb neben dem Haupttitel einen besonderen, der seinen speciellen Inhalt anzeigt.

Kinderschriften oder wahre Erzählungen für die Jugend. Zweite Auflage. Mit vier Stahlstichen. 209 S. 8°. Cart. Preis 16 ngr. 54 kr. fr. 1. 80.

„Wenn wir auch die Abneigung der Verf. gegen Märchen und erdichtete Erzählungen nicht vollständig theilen, so werden wir doch auch wahren Erzählungen immer den Vorzug geben. Die von der treumeinenden Verfasserin gegebenen sind Erzählungen aus dem Leben frommer Kinder, Schilderungen aus der Missionsgeschichte und Lebensbeschreibungen aus der Brüdergemeinde, untermischt von fast sämmtlich Zinzendorf'schen Liedern. Das Buch ist schön gedruckt und mit vier trefflichen Stahlstichen geziert."

(Pilger aus Sachsen. 1847. Nr. 50.)

Krankenbett, **das, zu Jesu Füßen**, oder Sammlung erwecklicher u. tröstlicher Exempel v. Leidenskampf u. Glaubenssieg aus älterer und neuerer Zeit, zum segensreichen Gebrauch in Familien, Heilanstalten rc. Herausgegeben v. einem evang. Geistlichen. 2. Ausgabe. 1860. 8°. Preis 9 ngr. 30 kr. fr. 1. 10.

„Die Gesundheit ist ein wichtiges Gut, für das der Christ Gott immer dankbar sein soll; aber wie oft ist auch das Siechbett eine gesegnete Stätte, wo die Seele unter äußern Leiden den Frieden Gottes und die innere Gesundheit findet. Wie oft lernte der Kranke auf seinem Lager beten und wird so zu Gott geführt. Sein gedrücktes Gemüth sehnt sich nach geistlichem Trost, der das Herz stärkt und es zum stillen Dulden und seligen Ueberwinden ermuntert. Dieses vorliegende gute Werkchen, das eine Lücke in unserer Erbauungsliteratur ausfüllt, führt uns in ergreifenden Zügen viele Beispiele von frommen Personen vor, die durch ihren Glauben, ihre Geduld und Standhaftigkeit, einen seligen Tod gefunden haben. — Möchte dieß mit Fleiß und Sorgfalt gesammeltes Werk Manchem in den langsam dahinschleichenden Stunden seines Krankenlagers geistlichen Trost und Segen gewähren und möchte es daher sowohl in Familien, als auch in Krankenanstalten recht erkannt und benutzt werden." —

(Theolog. Literaturblatt. 1858. Nr. 46.)

Kündig, Euch., Pfarrer, **des Christen Glaube, Liebe und Hoffnung**, oder christlicher Konfirmationsunterricht für Konfirmanden und Konfirmirte. Zweite vermehrte Auflage. 1847. VII und 376 S. gr. 8°. Preis 20 ngr. fl. 1. 4. fr. 2. 25.

—— ——, **biblischer Leitfaden zum Konfirmanden-Unterricht.** Ein Handbuch für christliche Religionslehrer, wie auch zum Selbstunterricht. 1849. IV und 395 S. gr. 8°. Preis 24 ngr. fl. 1. 24. fr. 3.

Diese beiden Werke des rühmlichst bekannten Verfassers eignen sich ganz besonders für Festgeschenke.

Lavater, Joh. Casp., **Andenken an liebe Reisende.** 1859. 63 S. 16⁰. Call. Goldschn. Preis 12 ngr. 44 kr. fr. 1. 50.

Dieses kleine, hübsch ausgestattete Büchlein, ähnlich den Miniaturausgaben, enthält Worte innigster Liebe des theuren Lavater, die sich besonders für gebildete Familien als Mitgabe an in die Ferne ziehenden Söhne und Töchter eignen.

Lechler, R., Missionar im Dienste der Evangel. Missionsgesellschaft in Basel, **acht Vorträge über China,** gehalten an verschiedenen Orten Deutschlands und der Schweiz. Mit vier größern und vielen kleinern in den Text gedruckten Holzschnitten. 1861. VIII und 210 S. gr. 8⁰. Preis 14 ngr. — 45 kr. fr. 1. 50.

Dieß Werk bringt uns China in einer Weise näher, wie es nur ein Augen- und Ohrenzeuge zu bewirken vermag, und schließt sich gleichwohl sehr oft eng an die Studien von Wuttke, Williams, Davis, Huc, Bunsen, Abel, Gützlaff, Meadow und Legge an, ja es bildet zu den Werken derselben sehr oft einen erwünschten Comentar. Der Inhalt dieses Werkes besteht aus: Geschichte von China — die Religion der Chinesen — Anthropologie der Chinesen — Sprache und Literatur der Chinesen — Unterrichtswesen und Examina — der chinesische Staat und das System der Regierung — das Volks- und Familienleben — die Mission in China.

Linder, Joh., Pfarrer, **aus dem Leben der Elisabeth Schober,** einer Nätherin. Mit 7 color. Abbildungen. 175 S. 8⁰. Preis rthlr. 1. fl. 1. 45. fr. 3. 80.

„Dieses hübsch ausgestattete Buch führt uns das Leben einer gläubigen Frau vor, die theils als Magd, theils als Nähterin unter allen Sorgen und Mühen ihrer Lage doch immer treu und fest den Herrn Christus geliebt und ihm gedient hatte. Mit ihren eigenen Worten, theils aus ihrem Tagebuch, theils aus ihren Briefen hat der Herausgeber ihr Leben in übersichtlichen Abschnitten dargestellt. Das Buch ist namentlich ungemein lehrreich für Dienstmägde, nicht minder für Herrschaften, da es eine Menge praktischer Winke und ernstchristlicher Fingerzeige für dieses in unserer Zeit meist so zerfahrene Verhältnisse giebt. —" (Oldenburg. Kirchenblatt. 1856. Nr. 16.)

Linder, J., Pfr., **Schweizergabe** zur Unterhalt. u. Belehr. der Jugend. Mit 7 colorirt. Bildern. 319 S. 8⁰. Preis thl. 1. fl. 1. 45. fr. 3. 80.

Dieses vorzüglich gut ausgewählte Lesebuch für Kinder wie für Erwachsene bietet sechsundvierzig historisch wahre Erzählungen dar, die durch gut gezeichnete und colorirte Bilder belebt werden. Die Darstellungsweise ist sehr belehrend und erbaulich.

Diese beiden Linder'schen Werke zieren jede christliche Volksbibliothek.

Lobstein, J. F., **tägliche Weckstimmen** oder Eine Schriftstelle kurz beleuchtet auf alle Tage im Jahre. 2. Auflage. 8⁰. 1858. IV u. 544 S. Preis 24 ngr. fl. 1. 24. fr. 3.

„Wie der Leib der täglichen gesunden Nahrung bedarf, um lebensfähig zu sein, um sich zu entwickeln und zu kräftigen; wie sowohl eine magere Kost, als auch lockere Speisen der Entfaltung der Körperkraft unzuträglich sind: also verhält sichs auch mit des Menschen Seele. Nur das wahre Brod des Lebens,

die Nahrung des Wortes Gottes erhält die Seele am Leben und kann sie retten vom Verkümmern und vom geistlichen Tod. Darum das Wort Gottes, das da lebendig ist und Leben in uns weckt, es muß unserer Seele tägliche Nahrung sein, und wenn wir nicht unausgesetzt aus diesem Lebensbrunnen schöpfen, so ist kein wahres Leben in uns, der Geist Gottes würde von uns weichen, wollten wir aufhören, täglich aus der Fülle seines Wortes Gnade um Gnade zu nehmen, Stärkung im Glauben, Kraft zum Kampf wider die Sünde, Trost und Hülfe in den Versuchungen des Lebens. Wo das Wort Gottes in einem Herzen, in einem Haus, in einer Familie lebt und darinnen mit Andacht gelesen wird, da ist Leben in Gott, da kehrt der Friede Gottes ein; denn wo man Gottes Wort nicht hat, da ist schauerliche Grabesstille. —

Die vorliegende Schrift nun führt uns, wie schon der Titel sagt, die Lebensspeise für einen jeden Tag des Jahres vor; täglich eine Stelle der Schrift Alten und Neuen Testaments, woran eine Betrachtung sich reiht, die aus dem Glauben geschrieben sind und darum auch den Seelen aus eigner Herzenserfahrung vom Heil und Leben in Christo reden. — Den Grundgedanken, der sich durch die einzelnen Betrachtungen zieht, können wir mit dem bezeichnen: Es ist in keinem andern Heil ist auch kein andrer Name gegeben, darinnen wir sollen selig werden, als der Name Jesus Christus. Und um dieses Grundthema's aller Betrachtungen willen dürfen wir dieselbe als kräftige Seelenspeise einer jeden nach dem wahren Leben in Christo ringenden, Friede suchenden Seele getrost empfehlen. Möchten die Betrachtungen, wie sie aus dem Worte Gottes geschöpft sind, recht vielen Seelen ein Führer zu Christo sein und dieselben der Mahnung erschließen: Forschet in der Schrift, ihr habt das ewige Leben darin!"

(Theol. Literaturblatt. 1857. Nr. 2.)

Lobstein, J. F., **Klippen auf dem Heilsweg.** Mit einem kurzen Lebensabriß des Verfassers. 2te Auflage. 1860. 135 S. 8⁰. Preis 9 ngr. 30 kr. fr. 1. 10.

——— ———, **das Wirken der Gnade an den Seelen.** 1859. 160 S. 8⁰. Preis 9 gr. 30 kr. fr. 1. 10.

——— ———, **die letzten Worte.** 1860. 180 S. 8⁰. Preis 10 ngr. 36 kr. fr. 1. 20.

Wie das vorstehende Werk (Tägliche Weckstimmen, von demselben Verfasser), in allen Kreisen, die ein Bedürfniß nach geistiger Speise befriedigen wollen, Eingang und Aufnahme findet, so verdienen es die drei oben genannten Werkchen nicht im mindern Grad. Der selige Lobstein hat es verstanden, an das Herz zu reden, und zwar in einer Sprache und Rede, die wie ein klarer Strom dahinfließt. — Ein Recensent sagt über diese Werkchen:

„Diese drei Sammlungen von zusammen 40 erbaulichen Betrachtungen, bieten uns einen höchst anziehenden Blüthenstrauß aus dem tiefen, innigen und sinnigen Gemüthsleben eines Mannes, den der Herr in seine Schule genommen und von den Füßen Platon's, zu denen er gesessen, an den Fuß des Kreuzes auf Golgatha gezogen hat. Von der Liebe zu diesem Heiland und der Herrlichkeit des Lebens in ihm zeugen diese Betrachtungen ebenso lebendig und freudig, als von der Erkenntniß des eigenen Herzens und der Verderblichkeit der Sünde ernst und eindringlich. Der Verfasser bewährt sich auch in den vorliegenden Schriften als Meister auf diesem Gebiete, indem ihm bei tiefer gründlicher Schriftforschung und Schriftkenntniß eine Innigkeit und Herzlichkeit in Darstellung und Ausdruck eignet, wie sie sich nicht oft finden. Auch Bild und Schmuck der Rede stehen ihm zu Gebote und er greift mit allem dem tief in die Herzen. Namentlich auch fromme Frauenseelen dürften von seiner ernst erbaulichen gemüthvollen Weise der Schriftbetrachtung sich angezogen fühlen. Es ist alles innerlich selbst erfahren und erlebt, was uns in diesen geistvollen und

gehaltreichen Betrachtungen geboten wird, die gewiß auch beim Gebrauch in der Hausandacht in gottesfürchtigen Familien reichen Segen bringen werden."

(Evangel. Gemeindeblatt aus und für Rheinland und Westphalen. 1860. Nr. 8.)

Mæhrlen, Christ., Pfr., **das Buch der Wahrheitszeugen, oder der theuern protestantisch-evangelischen Kirche ununterbrochener Fortdauer in allen Jahrhunderten. 2 Bände. 8°. Preis rthlr. 2. 15. fl. 4. fr. 9. Geb. in Lwd. rthlr. 3. fl. 4. 56. fr. 11.**

„Dieses aus zwei Bänden bestehende Werk will eine erbauliche und gemeinfaßliche Darstellung des siegreichen Kampfes geben, durch welchen unsere Vorfahren im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert die evangelische Freiheit errungen haben. Der erste Band berichtet von den Vorläufern der Reformation, der zweite führt uns die Wahrheitszeugen vor Augen, die während und nach derselben aufgetreten sind. Daß es in unsern Tagen wieder Bedürfniß ist, an diese Glaubensmänner und ihre Kämpfe zu erinnern, wird Niemand, der die Zeitverhältnisse kennt, in Abrede stellen. Wir haben zwar mehrere neue, treffliche Darstellungen dieses Theils der Kirchengeschichte, die für Gelehrte bestimmt sind, allein diese sind theils zu theuer, theils zu unverständlich für das Volk. Man wird es daher dem Verfasser Dank wissen, daß er für die Bedürfnisse des letztern zu sorgen bemüht gewesen ist; namentlich dürfte seine Schrift in denjenigen Gegenden willkommen sein, wo neuerdings reformatorische Bewegungen sich zeigen. — Es unterscheidet sich diese Reformationsgeschichte vor allen ähnlichen Werken hauptsächlich dadurch, daß sie in einfacher Sprache ihren Gegenstand behandelt, wodurch es auch dem weniger Gebildeten ermöglicht wird, sich über den Gang der Reformation und ihren Folgen zu belehren. Es darf deßhalb mit Recht auch ein Volksbuch genannt werden." — (Christenbote.)

Ostertag, Dr. A., **die Bibel und ihre Geschichte.** Dritte Auflage. 1858. VIII und 259 S. kl. 8°. Carton. Preis 12 ngr. 40 kr. fr. 1. 40.

„Ein ungemein ansprechendes, gründliches Buch, das, die beigegebenen Holzschnitte, egyptische Hieroglyphen, Pfeilschriften, Bücherrollen, dann Portraits vorstellend, würdig und sinnreich illustriren. Wir lasen es mit größtem Interesse und empfehlen es allen protestantischen Schulbibliotheken als Preisebuch. In keinem Hause soll es neben der Bibel fehlen, das theure Buch des Lebens wird nochmal so werth, wenn man erfährt, welche Schicksale es im Lauf der Zeit erfahren und was brave, gottbegeisterte Männer der Vorzeit und der Gegenwart gethan haben und noch thun, dies Buch der Bücher zu wohlfeilem Preise Jedem zugänglich zu machen. Trotz der allgemeinen Verständlichkeit des Buches ist es doch eine Arbeit von wahrhaft historischem Werthe, voll Fleiß und Gründlichkeit und Quellengelehrtheit."

(Repertorium der pädagog. Journalistik X. 6. p. 616.)

Passavant, Th., Pfarrer, **Abraham und Abraham's Kinder. Vom Verfasser d. Naeman. 2. umgearbeitete Auflage. 1861. VI und 436 S. 8°. Preis 26 ngr. fl. 1. 30. fr. 3. 20.**

„Wer ein Buch zu stiller Sammlung und nachdenksamer Erbauung wünscht, der nehme dieses. — Aus unsrer alten Alltagswelt heraus führt uns der theure Verfasser in die alte patriarchalische Zeit, die uns in 119 Betrachtungen neu und zugleich ein Schlüssel für das neue Testament wird, das im alten überall so tief angedeutet ist. Alles ist so natürlich und doch so göttlich, so klein und doch so groß, so unscheinbar und doch so herrlich. Möge daraus Gottes Gnade Vielen aus dem alten Jahre in das neue, ja in die Ewigkeit hineinleuchten."

(Das Reich Gottes. 1860, Nr. 52.)

Passavant, Th., Pfr., **Naeman**, oder Altes und Neues. 2 Kön. 5. Dritte umgearbeitete Auflage. gr. 8⁰. VII u. 457 S. Preis 22 ngr. fl. 1. 12. fr. 2. 70.

„Schon bei seinem ersten Erscheinen ist dieß treffliche Lehr- und Erbauungsbuch von einem bekannten Verfasser, welches an der Hand der Geschichte Naemans (2 Kön. 5) und geschichtlicher alter und neuer Parallelen in lieblicher, scheinbar ganz aphoristischer Ansprache die Tiefen des eigenen Herzens und des größeren Erlöserherzens erschließt, uns besonders werth geworden. Wir freuen uns, es hier in dritter Auflage begrüßen und empfehlen zu dürfen."

(Sächs. Kirchen- und Schulblatt. Jahrg. 1856.)

——— ———, **Jakobs Kampf.** 1 Mos. 32. Vom Verfasser d. Naeman Zweite verbesserte Auflage. Preis 9 ngr. 30 kr. fr. 1. 10.

„Wir haben schon in der Anzeige einer frühern Schrift des Verfassers eine kurze Charakteristik der religiösen Denk- und Schreibweise desselben zu geben versucht. Dieselbe wird man auch in diesem Büchlein wiederfinden. Jakobs Kampf, dieses seltsame Phänomen für den kritischen Forscher der Religionsgeschichte, das nur von dem Standpunkte eigner Gemüthserfahrung aus in seiner tiefern Bedeutung erfaßt sein will, wenn es seine Wirkung nicht verfehlen soll, eignet sich ganz für die contemplative, asketische Behandlungsweise der heil. Geschichte, wie sie unserm Verfasser zur andern Natur geworden ist. Ihn stört keine kritische Zwischenfrage; er hat auch Anderes zu thun, als die geschichtliche Wirklichkeit des Vergangenen gegen den Zweifel mit apologetischer Weitschweifigkeit und polemischen Seitenhieben zu vertheidigen. Ihm ist diese Wirklichkeit gegeben; er lebt in ihr. Das historische Faktum ist in ihm zur innern Geschichte geworden, es ist ihm nicht bloße Vergangenheit, sondern so sehr Gegenwart, daß er gleichsam jeden Athemzug des h. Erzvaters belauscht, daß er mit ihm ahnet, hoffet, betet und ringet, und deßhalb wird auch Jeder mit Erbauung den einzelnen Momenten des Kampfes folgen, wie sie sich in der Seele des Betrachtenden abspiegeln und wiederholen und wie er sie uns zur Mit- und Nachbetrachtung darlegt." — (Kirchenblatt für die reformirte Schweiz, Nr. 21, 1850.)

——— ———, **Aus Venedig.** Vom Verfasser des Naeman. 2 Bände. 616 und 611 S. Preis rthlr. 2. 20. fl. 4. 24. fr. 9.

„Das ist ein ganz eigenthümliches Buch, wie uns selten ein ähnliches begegnet ist. Der geistreiche Verfasser nimmt dich mit in die an Schicksalen ungewöhnlich reiche Inselstadt Venedig: dort geht er mit dir bald in eine Kirche, bald in eine Bildersammlung, bald in eine Bibliothek, bald auf den Markt oder macht weitere Spazierfahrten, und jedes Gebäude, jedes Bild giebt ihm Gelegenheit, dir geschichtliche Züge vorzuführen, dir eine biographische Skizze zu entwerfen, dir in ergreifenden Gedankenblitzen überall das Verhältniß der Dinge und der Menschen zu Gott und zu Christo darzustellen. Wenn du das Buch ausgelesen hast, ist Venedigs gewaltig lehrreiche Geschichte mit ihrer Theilnahme an den Kreuzzügen, mit seiner Herrschaft über Meer und Handel, mit seinen mannigfachen Beziehungen zu Frankreich und zu Oesterreich, mit seiner Reihe von Dogen u. s. w. an deinem Blicke vorübergegangen; die vorzüglichsten Maler Italiens und auch manche des Auslandes, ihre Werke, ihr Leben, sind dir begegnet, und du hast ein Stück Kunstgeschichte gelernt, wie du es so ergreifend und anregend in keinem Handbuche findest, — Dichter, Helden, Staatsmänner, nicht nur Venedigs, sondern auch mancher andern italienischen Stadt, Päpste rc. hat dir der Verfasser vorgeführt und durch diesen ganzen Reichthum an Kenntniß und Belehrung leuchtet bald milde und freundlich, bald zündend und erschütternd das Wort Gottes hindurch; und das Alles in einer Sprache, die voller Kraft und Poesie dich ergreift und hinreißt. Nur mußt du das Buch nicht lesen wie eine gewöhnliche Geschichte oder wie einen Roman: lies es wie ein Gedicht,

jeden Tag einen kurzen Abschnitt oder zwei, und du wirst für lange eine köstliche Belehrung und Erbauung haben."

(Oldenburger Kirchenblatt, Nr. 31. 1855.)

Passavant, Th., Pfr., **der Sonntag. Vom Verfass. des Naeman. Preis 4 ngr. 12 kr. 45 cts.**

„Ein sehr empfehlenswerthes Schriftchen. Wir meinen, daß dasselbe einen wohlthätigen Einfluß üben und ihren Zweck erreichen kann, welcher darin besteht, den Leser von der Heilsamkeit der Sonntagsfeier zu überzeugen und ihn zugleich in die rechte Sonntagsstimmung zu versetzen. Sehr zweckmäßig besteht das Büchlein auf 80 Seiten aus 40 kurzen Abschnitten oder Betrachtungen, so daß sich hinlängliche Ruhepunkte finden, während welcher das Gelesene erwogen und angeeignet werden kann. Die schlichte, herzliche Sprache ist kein geringer Vorzug an dem Schriftchen und macht es besonders für die Kreise des Bürgerstandes sowie der arbeitenden Klasse geeignet."

(Bergedorfer Bote, Nr. 48, 1840.)

Proben d. rettenden u. schützenden Vaterhand Gottes. 3. Aufl. Mit 4 Stahlstichen. 2 Bdchn. VIII und 165 S. VIII und 191 S. 8⁰. **Preis 27 ngr. fl. 1. 30. fr. 3.**

„Welches herrlichere Thema könnte es geben, als das von dem Herausgeber dieses Buches gewählte? Bei solchen Erzählungen und Anekdoten kommt es nicht darauf an, ob die erzählten Ereignisse sich mehr oder weniger leicht aus dem natürlichen Zusammenhange der Dinge erklären lassen, denn auch dieser ist ja in Gottes Hand, sondern die Hauptsache ist das auffallende Zusammentreffen der Hülfe mit der Noth und Bitte, der Strafe mit der Verschuldung, oder mit einem Worte der theologische Charakter einer solchen Begebenheit. Und in dieser Hinsicht sind die vorliegenden Erzählungen in der That interessant genug. Auch versichert der Sammler die Wahrheit derselben. Die Darstellung ist durchaus populär.

(Allgem. Schulzeitung. 1839. Nr. 18.)

Riggenbach, Dr. und Prof. Chr. Joh., **Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu.** 1858. 724 S. gr. 8⁰. **Preis rthlr. 2. 15. fl. 4. 20. fr. 9.**

„Diese Schrift verdankt ihren Ursprung der seit mehreren Jahren schon auch in Basel wie in manchen andern Städten einheimisch gewordenen Sitte, durch Vorlesungen vor einer gemischten Zuhörerschaft zeitgemäße wissenschaftliche Erkenntniß allgemeiner zu verbreiten. Es ist in diesem Werk nicht das erbauliche Element das vorherrschende, sondern das belehrende, und zwar in einer Weise, die gründliche Kenntniß der neuern theologischen Wissenschaft beurkundet, ohne darum in der theologischen Schulsprache zu reden. Der Verfasser scheute sich nicht, offen zu gestehen, sein Wunsch und Gebet sei, daß durch dieses Buch die Erkenntniß unseres Gottes und Heilandes gefördert werde; er steht somit auf dem festen Grunde des Glaubens und kämpft muthig gegen die, welche denselben angreifen wollen. Doch ist sein Buch der Hauptsache nach mehr ein bauendes als ein streitendes, weil er der guten Zuversicht ist, daß manche Luftgebilde der Gegner von selbst in ihr Nichts zusammensinken, wenn sich der feste Bau der Wahrheit in seinem wohlgeordneten Zusammenhang licht und klar vor Augen stellt. Der Bote empfiehlt das inhaltreiche Buch mit der festen Ueberzeugung, daß es von Allen, die sich näher damit vertraut machen, als eine recht dankenswerthe Erscheinung werde anerkannt werden."

(Christenbote. 1858. Nr. 34.)

Riggenbach, Dr. und Prof. Chr. Joh., **die gute Botschaft.** Eine Auswahl von (18) Predigten, gehalten theils im Münster, theils zu St. Peter in Basel. 1861. VIII und 210 S. gr. 8⁰. Preis 22 ngr. fl. 1. 12. fr. 2. 50.

Rink, H. W., **die christliche Glaubenslehre**, schriftgemäß dargestellt und erläutert für Kirche, Schule und Haus. 1854. 148 S. 8⁰. Preis 5 ngr. 18 kr. 65 cts.

Vorliegender in Fragen und Antworten abgefaßter, mit vielen biblischen Beweisstellen versehener Katechismus soll ein Unions-Katechismus sein im rechten Sinne, d. h. ein Bekenntniß und eine Entwicklung des gemeinsamen Inhalts der lutherischen und reformirten Bekenntnisse, ohne Trübung, Verwässerung oder Fälschung der Lehre. —

Sammlung geistlicher Lieder für vierstimmigen Männergesang, mit besonderer Rücksicht auf Jünglingsvereine bearbeitet und herausgegeben von einigen jungen Freunden in Basel. Mit einem Vorwort von Prof. Chr. J. Riggenbach in Basel. 2. Auflage. 1858. VIII und 176 S. 16⁰. Preis 8 ngr. 28 kr. fr. 1.

„Ein gar schönes Büchlein, enthaltend 112 auserwählte Choräle und andere geistliche liebliche Lieder „als passender Gesangstoff für ernstgesinnte Jünglinge, deren Verbindung nicht die Kunstübung zum ersten Zwecke hat, die sich aber doch gern an leichter singbaren Liedern erfreuen und erbauen." Der Text besteht überall im ganzen Liede, nicht bloß in einzelnen Versen. Gegen den vierstimmigen Tonsatz, um dessen genaue und getreue Durchsicht sich Hr. Pfarrer Barth verdient gemacht hat, ist nichts zu erinnern. Gewiß wird die Sammlung auch außerhalb des Vereins junger Freunde in Basel, für welchen sie zunächst bestimmt ist, sich bekannt machen und gern aufgenommen werden. Es kann dies im Interesse der Förderung christlicher Gemeinschaft nur sehr erwünscht sein.

Die zweite Auflage, die binnen kurzer Zeit nothwendig wurde, beweist hinreichend, wie sich dieses Werkchen einer allgemeinen Theilnahme zu erfreuen hatte. Es hat nicht nur in Familienkreisen, sondern hauptsächlich in Jünglingsvereinen der Schweiz und des Auslandes freundliche Aufnahme gefunden."

(Pädagog. Jahresbericht. Bd. X.)

Schäublin, J. J., Lehrer, **Gesanglehre** f. Schule u. Haus. Erster Kursus. Mit einem Anhang für Lehrer. 1859. 88 S. 8⁰. Preis 8 ngr. 24 kr. 85 cts.

—— ——, **Lieder für Jung und Alt.** Dritte vermehrte Auflage. 1859. 176 S. 16⁰. Preis 5 ngr. 18 kr. 60 cts.

„Für diesen außerordentlich billigen Preis werden hier 130 zum Theil zwei-, zum Theil dreistimmige Lieder geboten. Die Sammlung enthält vorherrschend weltliche Lieder, doch ist die Auswahl mit großer Sachkenntniß und mit viel Umsicht getroffen worden und dürften wohl die meisten derselben aus der Schule in's Leben hinübergehen und auch da noch ihren wohlthätigen und veredelnden Einfluß ausüben." (Kathol. Schulblatt. Jahrg. V.)

Schäublins „Lieder für Jung und Alt" haben nicht nur in der Schweiz, wo sie bereits in mehreren Kantonen als obligatorisches Lehrmittel eingeführt wurden, sondern auch in Deutschland und zum Theil in Rußland Eingang gefunden. Es bedarf deßhalb dieses Werkchen keiner weitern Empfehlungen, um

so weniger, als dasselbe vielfach und ohne Ausnahme von allen pädagogischen Zeitschriften als eine gediegene Auswahl von Liedern (bei äußerst billigem Preise), zur Anschaffung und Einführung in Schulen und Privatkreisen empfohlen wurde.

Es sei noch bemerkt, daß von demselben innert einigen Jahren drei Auflagen nothwendig wurden, die eine Größe von circa 20,000 Exempl. erreichten.

Schæublin, J. J., Lehrer, **Kinderlieder** für Schule und Haus. 1858. 80 S. 16⁰. Cart. Preis 4 ngr. 15 kr. 50 cts.

—— ——, **Harfenklänge.** (Vide Barth.)

Sieg, **der, des Kreuzes auf Tahiti u. den Gesellschaftsinseln überhaupt. A. d. Englischen. Mit einem Vorwort von W. Hoffmann.** 1844. 368 S. 8⁰. Cart. Preis 16 ngr. 54 kr. fr. 1. 80.

„Obwohl zunächst für die Jugend bestimmt, können wir doch dieses Buch allen denen bestens empfehlen, welche eine ausführliche, einfach und faßlich geschriebene Erzählung jener großen Thatsache wünschen. Sechs hübsche Holzschnitte sind in den Text eingedruckt."

(Pilger aus Sachsen. 1844. Nr. 47.)

Stokar, C., Diakonus, **David Spleiß, weil. Antistes der Schaffhauser'schen Kirche, nach dessen schriftlichem Nachlaß und mündlichen Nachrichten geschildert.** 1858. VII und 272 S. 8⁰. Preis 27 ngr. fl. 1. 36. fr. 3. 50.

„Ein vortreffliches Buch! Der Name „Spleiß" ist gewiß vielen bekannt, dieser geistreiche tiefsinnige Verkündiger des Evangeliums. Man konnte ihn nicht satt hören. Seine Worte waren wie Blitze, die allenthalben zündeten, freilich zum Heile. Hier in diesem Buche hat man den lieben Originalmenschen, Spleiß, wie er leibt und lebt. Wir laden zum Lesen des Buches ein, besonders Geistliche, sowie denkende Leser. Sie werden sich reiche Schätze daraus sammeln."

(Reich Gottes. 1858. Nr. 7.)

Unter den zahlreichen Lebensbildern von Zeitgenossen fast aller Klassen der Gesellschaft, welche Schubert in seiner Selbstbiographie uns vorführt, finden wir ein mit besonderer Vorliebe von Spleiß gezeichnetes Bild. Er sagt darin von ihm: „Ein merkwürdiger Mann, dieser Spleiß. Eine innere Majestät, welche in einem Incognito durch die Welt ging, so unscheinbar und werthlos von Aussehen, als ein Stücklein eisenhaltiger Thon, darin ein Edelstein angewachsen ist."

Stæhr, Adolf, **Reformatorenbilder.** Sechszehn Gedichte. 1857. 52 S. 16⁰. Goldschn. Preis 6 ngr. 20 kr. 70 cts.

„Eine liebliche poetische Gabe. Die sehr ansprechenden Gedichte schildern einzelne der entscheidendsten Momente aus dem Leben der Männer, denen wir das Werk der Reformation zu danken haben und stellen ihre Glaubenskraft in ein helles Licht, wie sie zugleich ihr Gedächtniß zu erfrischen und zu bewahren suchen zum Segen der Bekenner des evangelischen Glaubens. Auch ein anderer edler Zweck reiht sich an die Verbreitung des schönen Büchleins: der Erlös wird als Scherflein für die Errichtung des Melanchthon-Denkmals in Wittenberg verwendet. Möge auch dieser durch zahlreichen Absatz erreicht werden!"

(Volksschule aus Württemberg.)

Verhandlungen **der schweizerischen reform. Predigergesellschaft** in ihrer 19. Jahresversammlung den 17. und

18. August 1858 in Aarau. 1859. XX u. 99 S. gr. 8⁰. Preis 15 ngr. 54 kr. fr. 1. 60.

„Die Schrift enthält 1) auf III und IV Nachrichten über die Eröffnung der Versammlung, 2) auf V bis XIV die warme Anrede des Präsidenten (des Herrn Dekan Strähl in Reinach) und die interessante Diskussion über den von A. E. Fröhlich über eine engere Verbindung der schweizerischen reformirten Kirche am 17. August 1859 gehaltenen, klaren, den Gegenstand möglichst erschöpfenden, auf S. 67—99 abgedruckten Vortrag, und 3) auf XV bis XX die nicht minder ansprechenden Verhandlungen über das auf S. 1—56 der Schrift stehende, von Eduard Güder, Pfarrer in Bern, über die specielle Seelsorge in den reformirten Kirchen der Schweiz erstattete, tiefeindringende und von dem glühendsten Eifer für die Sache zeugende Referat. Es verdient dasselbe von Allen, welchen specielle Seelsorge Herzensangelegenheit ist, gelesen und beherziget zu werden." (Sächs. Kirchen- und Schulblatt. 1860. Nr. 7.)

Vinet, A., weil. Dr. u. Prof. d. Theologie zu Lausanne, **Homiletik oder Theorie d. Predigt. Deutsch bearbeitet v. J. Schmid, Lic. u. Privatdocent d. Theol. zu Basel. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. K. R. Hagenbach.** 1857. XIV und 507 S. gr. 8⁰. Preis rthlr. 1. 26. fl. 3. 12. fr. 6. 50.

„Wir empfangen in obiger Schrift eine deutsche Bearbeitung des im Jahr 1853 erschienenen Vinet'schen Werkes über Homiletik, welches von ihm selbst nicht mehr zum Drucke vorbereitet war, sondern nach seinem Tode aus handschriftlichen Bemerkungen, die ihm zur Grundlage seiner Vorlesungen an der Akademie zu Lausanne dienten, von kundigen Händen herausgegeben worden ist. Die Uebersetzung des Hrn. Lic. Schmid schließt sich treu dem französischen Originale an, läßt jedoch durch die Klarheit und Präcision des deutschen Ausdrucks, welche sie überall auszeichnet, den Leser vergessen, daß er es mit einer Version zu thun hat. Einen geschickteren Bearbeiter konnte überhaupt das vorliegende opus posthumum nicht finden. Derselbe, ein Schüler und inniger Verehrer des ausgezeichneten, der Wissenschaft und Kirche zu früh entrissenen, Verfassers, hat sich bereits früher durch verschiedene Arbeiten als ein mit den hervorragenden Eigenthümlichkeiten des Vinet'schen Geistes bestens vertrauter Gelehrter bewährt. Mit dieser gründlichen Kenntniß der Vinet'schen Schriften, welcher man unter den deutschen Theologen leider zu selten begegnet, verbindet Hr. Lic. Schmid eine eingehende, auf selbständigen Studien ruhende Kenntniß des gegenwärtigen Standes der deutschen homiletischen Wissenschaft. Hiervon geben überall die zahlreichen, gehaltvollen Anmerkungen, durch welche er das Original wesentlich bereichert hat, ein erfreuliches Zeugniß. Durch dieselben hat er das Vinet'sche Werk unsern in vieler Beziehung von den französischen Anschauungen abweichenden, homiletischen Grundsätzen um Vieles näher gebracht, und, wie Herr Prof. Hagenbach im Vorwort mit Recht bemerkt, auch zu weitern Erörterungen des im Original bloß Angedeuteten beachtenswerthe Fingerzeige gegeben."

(Aus einer Recension in Prof. Dr. Zarncke's literar. Centralblatt. 1857. Nr. 39.)

Weitbrecht, Martha, **über die weibliche Missionsthätigkeit in Indien.** Uebersetzt von Dr. Albert Ostertag. Zum Besten der Mission. 8⁰. Preis 4 ngr. 12 kr. 40 cts.

Diese vortreffliche kleine Schrift, aus der Feder einer durch ihre lange Erfahrung und gesegnete Wirksamkeit des Gegenstandes vollkommen mächtige Frau, übersetzt von einem sachkundigen Manne, giebt die klarste Anschauung über die Bedürfnisse derer, welche sich der Erziehung des weiblichen Geschlechtes in Ostindien zu widmen wünschen. Sie ist daher ein geeignetes Handbuch

für künftige Missionsfrauen und unvereheliche Lehrerinen, die für jenes Land bestimmt sind. Zugleich werden aber Freunde der Mission manche Bestätigung richtiger die Mission betreffenden Wahrheiten und nicht wenige feinere Züge zur Charakteristik indischer Missionen darinnen finden. Es ist deßhalb sehr wünschenswerth, daß dieß Büchlein von vielen Frauen und Jungfrauen, denen ihr Geschlecht in Indien am Herzen liegt, daß er von allen Männern, die sich mit der Mission befassen, gelesen werde. Wilhelm Hoffmann,
vormals Inspektor am Basler Missionshaus.

Zeller, Chr. H., Inspector, **göttliche Antworten auf menschliche Fragen.** Ein biblisches Spruch- u. Lehrbüchlein f. Christen. Zweite durchgesehene Auflage. 8⁰. Preis 6 ngr. 20 kr. 70 cts.

„Es ist recht und wohlgethan," sagt die Vorrede, „daß die Kinder zuerst mit dem reichen, frischen und lebendigen Inhalte der bibl. Geschichte bekannt und vertraut gemacht werden; denn wo ist eine lebendigere und lehrreichere Geschichte, als die biblische?" Hierauf aber ist es ein wahres Bedürfniß, ihnen ein biblisches Spruchbuch, geordnet nach den Hauptstücken des kirchlichen Katechismus, in die Hand zu geben, das die Kernsprüche der Heilslehre enthalte, und sie gründlich auf den späteren Katechumenen-Unterricht vorbereite. Ein solches Spruchbuch soll kein anderes Menschenwort enthalten, als die Fragen; die Antworten sollen die entsprechenden Stellen der hl. Schrift selbst sein. In dieser zweckmäßigen Einrichtung dient es nicht nur zur Erleichterung für Lehrer und Schüler, sondern es kann auch zu einem Lehr- und Lesebuch für die christliche Heilslehre in Schulen und Haushaltungen gebraucht werden." (Repertorium der pädag. Journalistik. IX. 6. p. 612.)

—— ——, **über Kleinkinderpflege.** Eine kurze Anleitung f. Mütter, Kleinkinderwärter und Kleinkindererzieher. Dritte Auflage. 16⁰. Preis 3 ngr. 8 kr. 30 cts.

„Dieses Büchlein in Duodez ist eine kurze Anleitung für Mütter, Kinderwärterinnen und Kleinkinder-Erzieher und will dem frommen Mutter- oder Erzieherherzen das im dunklen Gefühl Getragene klar machen. Die Erziehung erscheint als Ganzes dem Muttergefühl zu groß, zu unerreichbar. Zeller kommt ihm zu Hülfe, indem er in einfacher Sprache das Complicirte in Einzelnes zerlegt, dem Einzelnen aber die gemeinsame Beziehung auf das Reich Gottes giebt. In solcher Weise wird im ersten Hauptstück die leibliche, im zweiten die seelische, im dritten die geistige Pflege abgehandlet. Das vierte Hauptstück bespricht die erziehende Thätigkeit bei der Kleinkinderpflege in Beziehung auf Unterricht und Ermahnung, Aufsicht und Bewahrung, Gewöhnung und Beschäftigung, Aufmunterung und Belohnung, Abschreckung und Bestrafung, Gebet und Fürbitte, gutes Beispiel und Vorbild." (Pädagog. Literaturblatt. 1843. Nr. 1.)
(Eine vierte Auflage dieses Werkchens wird soeben zum Druck vorbereitet.)

Zeller, Chr. H., Inspector, **Lehren der Erfahrung** für christliche Land- und Armenschullehrer. Eine Anleitung zunächst für die Zöglinge und Lehrschüler der freiwilligen Armen-Schullehreranstalt in Beuggen. Dritte durchgesehene Auflage. 1855. VIII, 216 und 148 S. 8⁰. Preis 22 ngr. fl. 1. 12. fr. 2. 70.

„Diese ausgezeichnete Schrift ist schon früher (vid. 8. Jahrg. p. 281) im „Pädagogischen Repertorium" günstig beurtheilt worden, so daß wir hier nur aufmerksam zu machen brauchen, daß der ehrwürdige Verfasser bei den in

kurzer Zeit nöthig gewordenen neuen Auflagen wegen steigender Nachfrage zu einer dritten Auflage schreiten mußte.

(Repertorium der pädagog. Journalistik. X. 1. p. 104.)

„Dieß Buch ist in den preußischen Regulativen amtlich und in erster Linie empfohlen und dadurch für alle mit denselben Benannten genugsam gewürdigt."

(Allg. Schulzeitung. 1856.. Nr. 17.)

Zündel, David, **Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel.** 1861. XVI u. 272 Seiten. gr8. 1 rthl. fl. 1. 45 kr. fr. 3. 70.

Soeben ist fertig geworden:

Zur Verantwortung **des christlichen Glaubens.** Zehn Vorträge gehalten vor Männern aus allen Ständen durch Prof. Dr. C. A. Auberlen; Pfarrer W. F. Geß, theol. Lehrer an der Missions-Anstalt; S. Preiswerk, Pfarrer zu St. Alban; Prof. Dr. C. J. Riggenbach; Lic. E. Stähelin, Pfarrer zu St. Jakob; Dr. Imm. Stockmeyer, Pfarrer zu St. Martin. gr8. 21 Bogen. Preis 1 rthl. fl. 1. 45 kr. fr. 3. 30.

Aus dem Verlag der Schweighauserschen Sortimentshandlung (G. Hauswirth) ist in den meinigen übergegangen:

Stähelin, Ernst, **Der Uebertritt König Heinrich des Vierten von Frankreich zur römisch-katholischen Kirche,** und der Einfluß dieses Fürsten auf das Geschick der französischen Reformation von dem Zeitpunkte der Bartholomäusnacht an bis zum Erlasse des Edikts von Nantes. Eine reformationsgeschichtliche Studie. XXXII u. 796 S. gr8. Herabgesetzter Preis 1 rthl. 24 ngr. fl. 3. fr. 6.

Bahnmaier's Buchdruckerei (C. Schultze) in Basel.

Die

göttliche Offenbarung.

Ein apologetischer Versuch

von

Carl August Auberlen,
Dr. der Philos. u. Theol., der letzteren a. o. Prof. in Basel.

Zweiter Band:
(soweit er vom Verfasser druckfertig hinterlassen worden)
Zur Lehre vom Menschen als religiösem Wesen.

Mit einem Lebensabriß des Verstorbenen.

Basel.
Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).
1864.

kurzer Zeit nöthig gewordenen neuen Auflagen wegen steigender Nachfrage zu einer dritten Auflage schreiten mußte.

(Repertorium der pädagog. Journalistik. X. 1. p. 104.)

„Dieß Buch ist in den preußischen Regulativen amtlich und in erster Linie empfohlen und dadurch für alle mit denselben Benannten genugsam gewürdigt."

(Allg. Schulzeitung. 1856. Nr. 17.)

Zündel, David, **Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel.** 1861. XVI u. 272 Seiten. gr8. 1 rthl. fl. 1. 45 kr. fr. 3. 70.

Soeben ist fertig geworden:

Zur Verantwortung **des christlichen Glaubens.** Zehn Vorträge gehalten vor Männern aus allen Ständen durch Prof. Dr. C. A. Auberlen; Pfarrer W. F. Geß, theol. Lehrer an der Missions-Anstalt; S. Preiswerk, Pfarrer zu St. Alban; Prof. Dr. C. J. Riggenbach; Lic. E. Stähelin, Pfarrer zu St. Jakob; Dr. Imm. Stockmeyer, Pfarrer zu St. Martin. gr8. 21 Bogen. Preis 1 rthl. fl. 1. 45 kr. fr. 3. 30.

Aus dem Verlag der Schweighauserschen Sortimentshandlung (G. Hauswirth) ist in den meinigen übergegangen:

Stähelin, Ernst, **Der Uebertritt König Heinrich des Vierten von Frankreich zur römisch-katholischen Kirche,** und der Einfluß dieses Fürsten auf das Geschick der französischen Reformation von dem Zeitpunkte der Bartholomäusnacht an bis zum Erlasse des Edikts von Nantes. Eine reformationsgeschichtliche Studie. XXXII u. 796 S. gr8. Herabgesetzter Preis 1 rthl. 24 ngr. fl. 3. fr. 6.

Bahnmaier's Buchdruckerei (C. Schultze) in Basel.

Die göttliche Offenbarung.

Ein apologetischer Versuch

von

Carl August Auberlen,
Dr. der Philos. u. Theol., der letzteren a. o. Prof. in Basel.

Zweiter Band:
(soweit er vom Verfasser druckfertig hinterlassen worden)
Zur Lehre vom Menschen als religiösem Wesen.

Mit einem Lebensabriß des Verstorbenen.

Basel.
Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).
1864.

Vorbemerkung.

Ein Blick in den Plan, welchen unser seliger Freund für den dritten Theil seines Werkes über die göttliche Offenbarung sich entworfen hat, zeigt freilich sofort, daß die nachfolgenden Blätter nur ein kleines Bruchstück sind. Als ihm die Nähe des Todes zur Gewißheit geworden, überlegte Auberlen, ob nicht eine fremde Hand durch Benützung seiner Vorlesungshefte über Apologetik, Dogmatik und Offenbarungsgeschichte den ganzen Entwurf zur Ausführung bringen könnte. Aber er hat sich dahin entschieden, daß, was in jenen Manuscripten zu finden sei, noch allzusehr einer Durcharbeitung bedürftig wäre, daher der Druck unterbleiben müsse. Was aber hiemit erscheint, erscheint nach des Verfassers eigenem Wunsch. Und ich zweifle nicht, daß sich Viele dieser werthvollen Gabe freuen werden.

Basel, 1. Juli 1864.

W. F. Geß,
Doctor theol.

Plan.

Göttliche Offenbarung. II. Band oder 3. Theil.

Erste Abtheilung:

Die Voraussetzungen der Offenbarung.

I. Der Mensch.

A. Der Mensch als religiöses Wesen.

1. Das Ich oder die Seele.
2. Das Ich von unten und oben bedingt: Leib, Seele und Geist.
3. Der abnorme Zustand des Menschen und die Herstellung des normalen.
   a. Der erfahrungs- und der bestimmungsmäßige Zustand.
   b. Die Umwandlung des erfahrungsmäßigen Zustands in den bestimmungsmäßigen: Religion und Offenbarung.
4. Die Religion.
   a. Formale Betrachtung: das Gewissen und der ganze Mensch.
   b. Materiale Betrachtung: Gottesfurcht, Glaube, Ineinander von Gott und Mensch.

B. Der Mensch als geschichtliches Wesen.

1. Anlage und Entwicklung.
2. Das Verhältniß des Menschen zur Geschichte.
3. Geschichte und Offenbarung.
4. Die Offenbarungswissenschaft als geschichtliche Wissenschaft.

II. Gott.

A. Die allgemeine Gottesoffenbarung und die natürliche Gotteserkenntniß: die Erweise des Daseins Gottes.

1. Das unmittelbare Gottesbewußtsein; der Gewissenserweis.
2. Die vermittelten Erweise.
   a. Des Weltbewußtseins: der physiko-theologische und kosmologische.
   b. Des Selbstbewußtseins: der moralische und ontologische.

B. Die besondere Gottesoffenbarung und die biblische Gottes-
erkenntniß.

Einleitung: Uebergang von der allgemeinen zur besondern Offenbarung.

1. Der lebendige Gott.
2. Vater, Sohn und Geist.
3. Gott und die Engel.
4. Gott und die Welt.

Zweite Abtheilung:

Das Wesen der Offenbarung.

I. Begriff der Offenbarung.

1. Schöpfung und Offenbarung.
2. Sünde und Offenbarung.
3. Natur, Geschichte und Offenbarung.

II. Grundformen der Offenbarung.

1. Wunder und Gottes Wort.
2. Typus und Weissagung.

Dritte Abtheilung:

Die Geschichte der Offenbarung.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Lebensabriß IX

Einleitung 1

Der Mensch als religiöses Wesen.

1. Das Ich oder die Seele.
   a. Das Selbstbewußtsein, das unmittelbare Selbstbewußtsein, Gefühl 4
   b. Die Selbstthätigkeit, die vermittelten Seelenthätigkeiten, Erkenntniß und Wille 9
2. Das Ich von unten und oben bedingt: Leib, Seele und Geist . 18
   a. Der Leib 19
   b. Der Geist.
      1) Das Gewissen 25
      2) Die übrigen Geistesvermögen 61
3. Der abnorme Zustand des Menschen und die Herstellung des normalen 86
   a. Der erfahrungs= und der bestimmungsmäßige Zustand des Menschen 87
   b. Die Umwandlung des erfahrungsmäßigen Zustands in den bestimmungsmäßigen: Religion und Offenbarung 103

Anmerkungen 123

Lebensabriß.

Karl August Auberlen wurde geboren am 19. November 1824 zu Fellbach im württembergischen Oberamt Canustatt, wo sein Vater noch jetzt als Schulmeister angestellt ist. Bis in sein neuntes Jahr hat er die dortige Dorfschule besucht. Wenn der alte Spruch wahr ist, pectus facit theologum, so verdankte Auberlen die Grundlage seiner theologischen Bildung seinem Vater, der mit evangelischem Sinn die Erziehung des Sohnes leitete, dazu dem christlichen Geist der Gemeinde, welcher großentheils aus der evangelischen Wahrheit lebendigen Ernst macht, endlich gesegneten Eindrücken von dem frühen Heimgang seiner Mutter. So kam auch der Wunsch in dem Knaben zu Stande, ein Geistlicher zu werden. Um ihn hiefür heranzubilden ward er im Jahr 1833 in die benachbarte Stadt Eßlingen verpflanzt, damit er daselbst das Pädagogium besuche. In den 4½ Jahren seines dortigen Aufenthalts war es außer den vorgeschriebenen Sprachkenntnissen besonders die Mathematik, für welche er durch den sorgfältigen und anregenden Unterricht eines Lehrers Vorliebe und Fertigkeit gewann. Im Jahr 1837 erhielt er mit innerem Segen Confirmationsunterricht und die Confirmation selbst durch den Decan Herwig. In demselben Jahre wurde er in das niedere theologische Seminar Blaubeuren und im Herbst

1841 in das höhere zu Tübingen aufgenommen. In Blaubeuren wirkte unter den Lehrern Prof. Schmoller durch seinen sittlichen Ernst heilsam auf den Charakter des jungen Auberlen. Bei den sprachlichen Studien zog ihn neben einer besondern Vorliebe für das Hebräische hauptsächlich die Vergleichung der Sprachen unter einander an. Unter den Realien war ihm die Geschichte Lieblingsstudium. Mit dem Streben nach möglichster Universalität des Wissens erwachten philosophische Gedanken, denen er mit seinem Freunde Wagenmann, jetzt Professor in Göttingen, besonders in dem letzten Sommer des Seminarlebens nachhieng. Außerdem bewegte er sich im Kreise gleichstrebender Freunde mit großer Freude in dem schönen Walde deutscher Literatur, zumal in dem von Göthe's Poesie. Im theologischen Seminar zu Tübingen brachte schon der Lehrgang eine Fortsetzung dieser geschichtlichen, philosophischen und literarischen Studien mit sich. In der Philosophie galt damals der Pantheismus bei der studirenden Jugend und der Mehrzahl der Lehrer für das A und O der Weisheit. Das Hegel'sche System fesselte Auberlen hauptsächlich deßwegen, weil er es für den geschichtlich nothwendigen Ausdruck der ganzen modernen Cultur und Weltanschauung ansah. „Mein Ideal war," schreibt er, „jene Göthe-Hegel'sche Humanität, wonach ich mit persönlicher und geselliger Bildung einen möglichsten Universalismus des Wissens und der geistigen Thätigkeit zu vereinigen suchte. Schöne Literatur, Aesthetik, Kunstgeschichte beschäftigten mich, die mathematischen Studien wurden wieder aufgenommen, eine staatsgeschichtliche Vorlesung, die ich hörte,

ließ mich sogar an juridische Collegien denken.“ Einen Beweis seines gründlichen Fleißes liefern die noch jetzt vorhandenen Bände von Excerpten. Mit dem Uebergang zur Theologie trat nach und nach ein Umschwung in seinen Gedanken und Bestrebungen ein. „Ich danke Gott,“ schreibt er, „daß mein Sinn bald aus jener Breite in die Tiefe geführt wurde. Die frommen Kindheitserinnerungen haben sich nie verwischen lassen; sie wurden durch die stete Verbindung mit der Heimath und durch die Verbindung mit auswärtigen Freunden wach erhalten, und die Unvereinbarkeit der modernen Weltanschauung mit den Grundprincipien des Christenthums, welche sich mir anfangs nur als ein Kampf zwischen Verstand und Gemüth dargestellt hatte, kam mir immer mehr zum Bewußtsein.“ In mehreren Professoren der Theologie fand sein suchender Geist kundige Führer. Lange Jahre hindurch war der vielen Württembergern unvergeßliche Dr. Schmid allein als kräftiger Zeuge dagestanden; doch begann hier während Auberlens Studienzeit durch Dr. Landerer, besonders aber durch Dr. Tobias Beck ein bedeutender Umschwung einzutreten. Letzterer ist es, welchem Auberlen, besonders in Bezug auf sein Verhältniß zur heil. Schrift und auf die Grundanschauungen vom Reich Gottes, am meisten verdankte. Aber nicht bloß von außen, auch von innen wirkte Gottes Geist mahnend und in die Wahrheit leitend auf ihn. „Daß ich müsse von Neuem geboren werden, sagte mir eine innerste Stimme. Dann mußte es aber auch ein übermenschliches Wesen geben, aus dem der Mensch neu geboren werden kann, einen lebendigen Gott. Und weiter: was

für den Einzelnen die Wiedergeburt ist, das ist für die ganze Menschheit Christus, das lebendige Princip der Umwandlung des Fleisches in den Geist. So ward ich vom innersten Lebenspunct aus zu dem überweltlichen Gott, zu dem geschichtlichen Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen zurückgeführt." Die Antrittsrede des Professors der Aesthetik, Fr. Vischer, that ihm hiebei einen guten Dienst. „Diese Angelegenheit," schreibt er, „zu welcher ich Gewissens halber eine wesentlich andere Stellung einnehmen mußte als die meisten meiner Freunde, hat mir den Bruch mit meinen früheren Ansichten deutlicher zum Bewußtsein gebracht." Das theologische Studium ward ihm nun in steigendem Grade zur Herzenssache.

So geschah es, daß er, als er im Herbste 1845 die Universität verließ und als Pfarrvicar in's geistliche Amt eintrat, von Herzen und mit freudiger Ueberzeugung das Evangelium verkündigen konnte. Die Wissenschaft blieb auch hier nicht unbebaut. „Rothe's theologische Ethik, die sich unter anderer Literatur damals bei mir einfand, eignete ich mir mit der größten Begierde geistig an, und sie übte durch die merkwürdige Vereinigung biblischer Wahrheiten mit moderner Speculation einen höchst bedeutenden Einfluß auf mich aus." Insbesondere beschäftigte er sich zu jener Zeit mit den Schriften seines genialen Landsmanns, des vor 80 Jahren verstorbenen Prälaten Oetinger. Durch diesen großen Schüler des großen Schriftforschers Johann Albrecht Bengel erhielt das ganze theologische Denken Auberlens eine neue Grundlage: die göttlichen und unsichtbaren Dinge in reeller und in möglichst leiblicher Fassung

waren Oetingers Boden. Die eigenthümliche Aufgabe, welche Oetinger sich gestellt hatte: Auffsuchung der Grundbegriffe, von welchen die heiligen Männer Gottes ausgegangen, und deren Erkenntniß dann der Schlüssel wäre, um die heilige Schrift selbst, dazu auch das Buch der Natur und der Geschichte für die menschliche Erkenntniß aufzuschließen, — diese von Oetinger sich gestellte Aufgabe wurde auch für Auberlen ein neuer Antrieb zu gründlicher Erforschung der Schriftgedanken. Aus seiner Beschäftigung mit den zahlreichen Schriften dieses Theosophen ist auch sein erstes wissenschaftliches Werk hervorgegangen, eine Darstellung von Oetingers System, erschienen im Jahr 1847, da unser Freund 23jährig war.

Das Jahr 1846—47 verwendete er auf eine längere Bildungsreise durch Deutschland, Belgien und Holland. Im Mai des Jahrs 1848 wurde er zum Vicar des Diaconus Wilhelm Hofacker in Stuttgart berufen. Dieses Vicariat war für seine practische Bildung und seinen Lebensgang überhaupt von besonderer Wichtigkeit. Einen besseren Lehrmeister für's geistliche Amt konnte ein Anfänger nicht finden, als diesen durch und durch lauteren, geistvollen, mächtig beredten Mann, dessen ganze Seele in der göttlichen Wahrheit lebte. Freilich wurde Hofacker, erst 43jährig, schon wenige Monate, nachdem Auberlen bei ihm eingetreten, von einem Nervenfieber weggerafft. Was ihm von diesem Manne besonders unvergeßlich blieb, war der priesterliche Sinn, womit Hofacker die evangelische Kirche in jener schweren Zeit (es war das Revolutionsjahr 1848) Tag und Nacht auf dem Herzen trug.

Im Frühjahr 1849 kehrte Auberlen als Repetent in das theologische Seminar zu Tübingen zurück. „Hier," schreibt er, „war es mir Herzenssache, auf die jungen Leute nicht bloß in wissenschaftlicher, sondern auch in religiöser Beziehung einzuwirken, um in meinem schuldigen Theil dazu beizutragen, daß sie zu rechten evangelischen Theologen und Geistlichen gebildet würden."

Von dem Rechte der Repetenten, Vorlesungen zu halten, machte auch er wiederholten Gebrauch. Im Winter 1849—50 las er über die Methode des theologischen Studiums, im Sommer 1850 über Geschichte der Offenbarung. Dieß war seine unmittelbare Vorbereitung für die Lehrstelle, auf welche er als außerordentlicher Professor der Theologie an die Universität Basel berufen wurde. Ehe er aber hieher übersiedelte, trat er in die Ehe mit Clara Menzel, Tochter des Dr. Wolfgang Menzel in Stuttgart. Auch dieser Ehebund war eine Folge von dem Aufenthalt in Wilhelm Hofackers Hause; dort hatte er seine Braut gefunden.

In Basel hat sich, besonders seit der Gründung der Missionsanstalt 1816, württembergischer Einfluß mehrfach geltend gemacht. Und wenn Auberlen hier auch einen dem heimathlichen Boden in manchen Beziehungen unähnlichen vorfand, namentlich das Eingehen auf die letzten Dinge und die Organisation der Gemeinschaften nicht recht gedeihen wollte, wenn ihm auch manchmal die Unempfänglichkeit hiefür ein Gebrechen scheinen mochte: er war in diese neue Wendung seines Lebens mit dem Wort freudigen Dankes eingetreten: „Meine Seele erhebet den Herrn und mein Geist freuet sich Gottes

meines Heilandes!“ und was ihn in trüberen Augenblicken immer wieder erquicken mußte, war der Eifer, vereint mit der freien und friedlichen Weise, wie die Angelegenheiten des Reiches Gottes in Basel behandelt werden. Sein Beruf war ihm angewiesen worden von einem freien Verein, der sich zur Aufgabe gesetzt hat, die lautere Lehre an der Universität in Gemeinschaft mit den amtlichen Lehrern, oder, wenn vielleicht nöthig, im Gegensatz mit deren Vorträgen festzuhalten. Die Zeit, da Auberlen berufen wurde, war für diese Universität eine Art Restauration. Eben war der Antrag zu ihrer Aufhebung im Großen Rath verworfen worden, und unter diesem Act eine neue Liebe der Bürgerschaft zu ihr erwacht.

In seiner Antrittsrede, welche das Verhältniß der neueren Theologie zur heiligen Schrift besprach, drang er besonders darauf, daß die Schrift von allen andern Büchern sich unterscheide wie ein göttlich gewordenes und erwachsenes lebenerfülltes Naturerzeugniß von einem menschlichen Kunstproduct, und daß die Stellung des Theologen nicht sein dürfe über der Schrift oder neben der Schrift, sondern nur in der Schrift, so daß er in ihr wurzele, durch den heiligen Geist lebendig mit ihren Principien geeint.

Sein Wirken wurde denn auch von Gott mit reichem Segen gekrönt. Das ganze Wesen, Auftreten und Reden hatte zwar etwas Jugendliches, so sehr, daß einer der Erziehungsräthe nach der Antrittsrede bemerkte: „das ist ja noch ein Knabe!“ Es war aber der Knabe mit der Schleuder, und die Studirenden, dieß gleichfalls bemer-

kend, begegneten ihm mit großem Vertrauen. Sein Wort fand eine gute Stätte, und es ist kein Zweifel, daß viele seiner Zuhörer ihm zeitlebens ein dankbares Andenken bewahren werden, und daß auch viele Gemeinden, zumal in der Schweiz, schon jetzt den Segen mitgenießen und noch lange mitgenießen werden, welchen der Herr durch das Wort des Verstorbenen seinen Zuhörern gegeben hat. Auch wenn er die Kanzel betrat, ward ihm ein freudiges Aufthun seines Mundes verliehen, manches Gemüth seiner Verkündigung der frohen Botschaft zugeneigt. Er begann seine Lehrthätigkeit mit Vorträgen über den Lehrbegriff des Johannes und Paulus und mit Auslegung der Pastoralbriefe, lud auch alsbald zum fortlaufenden Lesen prophetischer Schriften des alten Testaments ein. In seinem dritten Semester zeigte er Erklärung der Offenbarung Johannis und eine andere Vorlesung über das Buch Daniel an. Sein geschichtliches Interesse hatte sich seit seinem Studium Bengels und Oetingers auf den Entwicklungsgang des göttlichen Reiches concentrirt. Dieses Reiches letzten, am Ende dieser Weltzeit bevorstehenden Entwicklungen war sein Blick mit besonderem Ernste zugewandt. Auch wollte er seine Ehrfurcht für das alte Testament dadurch bethätigen, daß er das angefochtenste Buch desselben, den Propheten Daniel, zu Ehren brachte. Mit offenem, hellem Auge führte er die Untersuchung über Daniel, las daneben unter steter Berichtigung der eigenen früheren Anschauungen und der empfangenen Ueberlieferung mit Vorliebe Sacharjah, dessen Zeitgenossen Haggai, sowie den letzten Zukunftsboten, Maleachi. Die Frucht dieser Untersuchungen war sein um-

fassendes Werk über Daniel und die Offenbarung Johannis. Diese Schrift hat, so weit die deutsche Zunge reicht und noch über deren Grenzen hinaus, Auberlen viele Freunde gewonnen, so daß sie in kurzer Frist zum zweitenmal erscheinen mußte. Die Grundbegriffe über die Gesammtentwicklung des Reiches Gottes faßte er später zusammen in einem 1859 zu Barmen gehaltenen Missionsvortrag. Hier finden sich treffliche Winke über das Königreich des alten Bundes, welches ein Erdenreich war, und das des neuen, welches das Himmelreich ist, eine klare Auseinandersetzung über das Verhältniß des Reiches Gottes zur Kirche, und der Kirche zum tausendjährigen Reich. Die Blicke, die dabei auf modernes Heidenthum, Kirche und Staat, Fortschritt und Bildung fallen, sind geeignet, zu orientiren.

Aus den vielfachen Angriffen, die dieses Buch erfuhr, entnahm er die Aufgabe, weiter zu prüfen. Es war, als ob er nun aushole und sich besinne; er glich damals den Jüngern in der Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, wie sie das eine Mal schauten und mit Händen betasten konnten Den, der ein ander Mal, gerade als ihnen die Herzen am meisten brannten, sie allein ließ, dann wieder in Morgenhelle ihnen erschien, sein Liebesherz offenbarte, in dieser Offenbarung aber, wenn sie meinten ihn am innigsten zu besitzen, am allertiefsten sie züchtigte. Auberlen wurde jetzt bekannter, erhielt einen Ruf nach Königsberg an eine erledigte Professur, einen andern nach Barmen als Missionsinspektor. Er fühlte aber, daß in Basel seine Wurzeln immer tiefer schlugen; in öffentlichen Vorträgen über

Missionsgeschichte und in Bibelstunden, die er in erweiterten Familienkreisen auch vor Frauen hielt, mehrten sich seine Beziehungen, die von ihm ausgehenden Anregungen; empfangend und gebend hob sich seine ganze innere Existenz, die Idealität der Jugendzeit, ein Regen der Schwingen des Geistes trat von Neuem an ihm hervor. Ein Ausdruck dieser Bewegung seines innern Lebens waren die Reden über Schleiermacher, die er in der Aula vor einem gemischten Publikum hielt und gleich darauf veröffentlichen mußte. Die Anregung dazu hatten ihm die eben herausgekommenen zwei ersten Bände der Schleiermacherschen Correspondenz gegeben. Dies war der erste öffentliche Ausdruck seiner Stellung zu Schleiermacher. Nach seinen bisherigen Werken mußte man einen Gegner Schleiermachers in ihm erwarten, und er war dies auch in seiner Weltanschauung ebenso sehr als in seiner Auffassung des alten Testaments; aber wenn er mit Schleiermacher schon den Sinn für alles wahrhaft Humane gemein hatte, so stand er mit ihm auch auf demselben Boden der Mystik; freudig anerkannte er jetzt und später in seiner Geschichte der Offenbarung die Geisteshöhe, Originalität, Universalität des Mannes, der das Wesen der Religion wie neu entdeckte, die theologische Wissenschaft aus den Fesseln der Philosophie befreite, dem christlichen Leben, so zu sagen, den Puls fühlte und in dem Wort „Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser" den einheitlichen wahren Ausdruck dafür fand.

Lebhaften und innigen Verkehr pflegte er wie mit seinen württembergischen Freunden, so mit den Lehrern der Universität, und zwar auch mit solchen der philosophischen, juridischen, medizinischen Facultät. Der geistige Austausch mit einem hochgeachteten medizinischen Freunde lenkte ihn

auch zu Albrecht von Hallers, des großen Naturforschers, Briefen über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung hin, die er dann, wie früher sein College Hagenbach die Briefe des großen Mathematikers Euler, mit einem einleitenden Vorwort zu Stuttgart 1858 neu erscheinen ließ. Deßgleichen betheiligte er sich bei der stillen Arbeit der Freunde Israels zu Basel und übernahm selbst zwischenein einen Theil des Unterrichts oder des speciellen Verkehrs mit solchen, die sich zum Unterricht meldeten.

Für Basel war damals eine religiöse Krise angebrochen. Schon während längerer Zeit hatte ein abgefallener Schüler Beck's zuerst in einer Zeitschrift, dann auch in Ausfällen im großen Rath den Glauben und seine Urkunde, die heil. Schrift, auf lästerliche Weise angegriffen und überdem, wie zur Zeit der Reformation, die Gläubigen zu öffentlichen Gesprächen aufgefordert. In mehreren Freunden erwachte der Wunsch, auch Auberlen möchte einmal mit ihm zusammentreten. Der Widerspruch des Gegners bezog sich auf die Wunder. Seine Vertheidigung gieng dabei von den allgemein als ächt anerkannten Apostelbriefen aus, um durch das allgemein Anerkannte das Bestrittene zu erhärten. War ihm auch, was er wünschte, gelungen, so kam er doch todtmüde von der Disputation nach Hause. Dieselbe hatte ihm aber Manches in's Klare gebracht, und er fühlte einen mächtigen Antrieb, das Angefangene fortzuführen. Statt die Sommerferien zur Ruhe zu verwenden, warf er sich in der ihm gewordenen Muße mit einem bis zum Verzehren brennenden Eifer auf diese Arbeit und vollendete in kurzer Zeit den ersten Band seines Hauptwerkes „die göttliche Offenbarung, ein apologetischer Versuch“ (1861). Die

Aufgabe, die er sich hiebei gestellt hat, ist wesentlich die: die von Gott gewirkte Offenbarungs-Geschichte für's erste als wirkliche Geschichte, für's andere als vernünftige Geschichte zu erkennen. Er sagt selbst darüber, den Geschichtsfreund möchte er zu strenger, juridisch genauer Untersuchung der Geschichtsquellen einladen, ob sich ihm nicht daraus ein gesicherter Thatbestand ergebe; dem Geschichtsphilosophen aber gegenüber unternimmt er, das Thatsächliche als ein Durchsichtiges, von der Idee Durchleuchtetes, das Positive als Ideales, das Wirkliche, d. h. von Gott Verwirklichte, als Vernünftiges zu erkennen; wir sollen nicht nur die Wunder im Gesetz, sondern auch das Gesetz im Wunder erkennen; in dem Gesetz der biblischen Wunder die göttlichen Ideen und Gesetze alles geschichtlichen Lebens. Das Werk ist reich an geistvollen Blicken in die Bibel und in die Geschichte. In der Geschichte der Offenbarung beschäftigte ihn zumeist der Zusammenhang von göttlichen Thaten, Worten und Geisteskräften, sowie der zwischen dem alten und neuen Testament, der nur dann eine Erklärung für die wunderbare Messiasidee biete, wenn er übermenschlich geordnet sei. Das Ziel von Auberlens wissenschaftlichem Streben war überhaupt dieses: den Gang der göttlichen Offenbarung, den Gang Gottes mit der Menschheit, von den Schöpfungsanfängen bis zur Einmündung der Geschichte in die Ewigkeit als ein reichgegliedertes und doch durch die Einheit desselben Gottesgedankens beherrschtes und beseeltes Ganze, deßgleichen die heilige Schrift als die von Gottes Geist uns entworfene Photographie dieses Offenbarungsganges zu erkennen. Seine Ausrüstung aber für diese Aufgabe war biblische Entschiedenheit, verbunden mit allseitiger Empfänglich-

keit und freudiger Anerkennung jedes wahren Erfundes der Wissenschaft, ein rastloser umfassender Forschertrieb mit hellem freiem Blick und steter Richtung darauf, daß die Wahrheit Eine ist; eine gesunde Phantasie, die sich das Eigenthümliche eines jeden Moments der Geschichte klar vergegenwärtigt, ein feinsinniges Urtheil. Wenn er uns aber nicht selten mit einem Blick überrascht, der in der Tiefe des Stofflichen das Licht der göttlichen Idee erfaßt, die das Einzelne mit dem Ganzen verbindet, durch das Ganze beleuchtet, so liegt der Grund dafür in jener Einfalt seines Wesens, in welcher er die Worte des Herrn, der Propheten, der Apostel auf sich wirken ließ; was Christus gesagt hat: so dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib licht sein, hat sich an dem wissenschaftlichen Streben unseres Freundes in eigenthümlicher Weise bewährt. Auch die sprachliche Darstellung seiner Gedanken trug diesen Charakter: edle Einfachheit, dazu anschauliche Lebendigkeit war ihr Schmuck; bald nöthigt er uns, einem raschen Flug der Gedanken zu folgen, bald heißt er uns tiefer gründen, wenn die Rede still dahin fließt.

Bisher hatte ihn der Herr fast nur Freundliches erleben lassen, — auch im häuslichen Leben. Seine durch die Liebe der Ehegatten reich beglückte Ehe war mit fünf Kindern gesegnet, von denen zwar zwei sehr frühe ihnen wieder genommen wurden, die drei übrigen aber fröhlich heranwuchsen. — Erschöpft von der allzu großen Anstrengung bei der letzten Arbeit suchte er gegen das Ende der Ferienzeit 1860 noch Erholung in Stachelberg im Glarnerlande. Eine kleine Erkältung streckte ihn aber schon in den ersten Tagen daselbst zu Bette, und wenn er auch

im Wintersemester einen neuen Anlauf zu Vorlesungen nehmen konnte, er hat sich doch nie mehr von dieser Krankheit erholt; sein ganzes Leibesleben war ergriffen worden. Die Sommer mußte er größtentheils auf Curen verwenden; in den Wintern, ja bis wenige Wochen vor seinem Tode, konnte er zu Hause, aber auch so noch vor zahlreichen Zuhörern, Vorlesungen halten, freilich in großer Ermüdung für ihn selbst, die Kraft war gebrochen. Lesen und Schreiben, ja sogar das Reden wurde allgemach schwer. Hörte damit das öffentliche Leben auf, so wandte es sich um so mehr einwärts. Manche Studirende kamen, ihm vorzulesen, auch andere Bekannte und Freunde fanden sich an bestimmten Abenden der Woche ein. Diese Leseabende, an denen der Kranke mit großer Selbstüberwindung heiter, aufmerksam sein, oft mit wenigen Worten anregend wirken, oft in längerer Unterhaltung sich ganz vergessen konnte, bleiben denen, die sie genießen durften, ein Musterbild christlicher Geduld, die täglich das Liebste opfern und nach vielen Leidenstagen für eine gute Stunde von Herzen Gott danken konnte. Welch' schwere Opfer in dieser Zeit von ihm gebracht werden mußten, kann nur der ermessen, welcher die Freude der Arbeit kennt, aber nach Gottes Willen nicht arbeiten darf.

Von einer Brustkrankheit, welche ihn im vorigen Spätsommer befiel, hat er sich zwar besser, als man fürchten mochte, wieder erholt, aber der vierte Winter blieb doch im Wesentlichen den drei früheren gleich. Das brachte seinem Herzen manchen Kampf. Jetzt besonders mußte er bisweilen den Glauben recht zusammennehmen, um die lautere Gelassenheit in Gottes Wege

festzuhalten. Aber er nahm seinen Glauben zusammen. Und wie kräftig hat nun Gottes Geist das in seinem Innern begonnene Werk zu Ende geführt! Sogleich die ersten Regungen des Frühjahrs brachten ein abermaliges Sinken seiner Kraft. Die Krankheit der Brust hatte unterdeß schlimme Fortschritte gemacht. In den letzten 14 Tagen war er an das Bett gefesselt. Als ihm am 30. April seine Frau mittheilte, daß sein Zustand nach dem Ausspruch des treuen Arztes sehr bedenklich sei, wunderte er sich deß, blieb einen Augenblick stille, sprach dann aber sofort seine Freude aus, daß der Herr beschlossen habe, ihn nunmehr in die Ewigkeit abzurufen, und dies vielleicht schon in der nächsten Nacht. Zwei Tage zuvor konnte er eben noch das letzte besorgen, was für den Druck der hinterlassenen Manuscripte eines vor 80 Jahren in früher Jugend verstorbenen württembergischen Theologen, Wizenmann, erforderlich war. Die Herausgabe dieser Manuscripte war eine der letzten Arbeiten, welche unser Freund unternehmen durfte und zu welchen er während des Winters die guten Stunden verwendete: denn solche für geistige Arbeit geeignete Stunden waren ihm im Laufe des Winters doch manche zu Theil geworden. Hatte er doch sogar die Anfänge des zweiten Bandes zur Vertheidigung der göttlichen Offenbarung seiner Frau so weit zu dictiren vermocht, daß dieselben hiemit im Druck erscheinen können. Nun seine Arbeit gethan und ihm die Kunde von seinem baldigen Tode gegeben war, wartete er in stiller Freude seines Eintritts in die Ewigkeit. Sein Sterbelager war in der That eine lebendige Auslegung des großen Wortes der Schrift: Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Als ihm wenige

Stunden vor seinem Tode ein Freund bemerkte, die Jünger Christi gehen Christi Weg, zuerst Tod und Grab, dann aber die Auferstehung und Himmelfahrt, darum sei ihnen nicht bange vor Tod und Grab, gab er, so gut die schwer athmende Brust es noch gestattete, zur Antwort: von Todesfurcht weiß ich, Gott sei Dank! nichts, und fügte den letzten Vers bei von Paul Gerhards „Ist Gott für mich, so trete gleich Alles wider mich": Mein Herze geht in Sprüngen und kann nicht traurig sein, ist voller Freud' und Singen, sieht lauter Sonnenschein! Die Sonne, die mir lachet, ist mein Herr Jesus Christ; das was mich singen machet, ist was im Himmel ist. Auch der Blick auf seine theure Gattin und die drei Kinder, von denen das jüngste, das Söhnlein, an des Vaters Todestag in die Schule eintrat, machte ihm, so lieb er Weib und Kind hatte, doch nicht mehr schwer, weil er den Vater der Wittwen und Waisen als seinen Vater wußte. Montag den 2. Mai kurz vor Mittag entschlief er sanft. Der, welcher todt war, nun aber lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit, schreibt den Seinigen die Urkunde des Lebens mächtig in ihr Herz. Dank sei Gott, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesum Christum! Darum, meine lieben Brüder, werdet fest, unbeweglich, und nehmet immer zu in dem Werke des Herrn, sintemal ihr wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn!

(Nach dem Lebensabriß des Verstorbenen von Dr. W. Fr. Geß und zwei Artikeln in den „Hirtenstimmen" zusammengestellt von G. F.)

Einleitung.

Nachdem uns im ersten Theile dieser Schrift die thatsächliche Wirklichkeit übernatürlicher Offenbarung gewiß geworden und im zweiten die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntniß derselben, ihre mangelhafte Aneignung, Verwerfung und geistige Wiedergewinnung an unserm Blicke vorübergegangen ist, so bleibt uns für den dritten Theil die Aufgabe übrig, mit Benützung der Ergebnisse des zweiten die im ersten erwiesenen Thatsachen in ihrer inneren Wahrheit und Vernunftmäßigkeit wie in ihrem planmäßigen Zusammenhange aufzuzeigen. Das Positive, Historische soll uns ein Ideales, das zunächst nur äußerlich Gegebene ein innerlich Durchdrungenes und Verstandenes, ein freies Geisteseigenthum werden. Die folgende Untersuchung wird demgemäß in drei Abtheilungen zerfallen: die Voraussetzungen, das Wesen und die Geschichte der Offenbarung Denn wollen wir das Wesen der Offenbarung verstehen, so müssen wir zuvor ihre Voraussetzungen kennen, welche keine anderen sind als ihre beiden Factoren, Gott und Mensch.

Wir beginnen mit der Darstellung des Wesens des Menschen als dem nächstliegenden, verhältnißmäßig noch

neutralen Gebiete, wie wir auch den ersten Band mit einer Untersuchung begonnen haben, die sich auf einem uns mit den Gegnern gemeinsamen Boden bewegte. Eine genaue Analyse des menschlichen Wesens, über deren Treue und Wahrheit sich Jeder ein Urtheil bilden kann, der sich selbst beobachten will und nicht sein Auge gegen irgend eine Seite der Sache verschließt, wird vielleicht am dienlichsten sein, auch den etwa weniger geneigten Leser für unsern Gegenstand zu gewinnen und ihm zu den steileren Pfaden und schwerer zugänglichen Höhen, welche später auf uns warten, Muth zu machen. Ist das Wesen des Menschen im Allgemeinen zur Darstellung gebracht, so werden diejenigen Seiten desselben noch besonders hervorzuheben sein, welche der Offenbarung zugekehrt sind: Religion und Geschichte. Die Religion ist das subjective Correlat der Offenbarung, und der geschichtliche Charakter ist ihr wesentlich. Schon der erste Theil dieser Schrift hat manche Blicke in den innern Zusammenhang von Religion und Geschichte, religiösem und historischem Bewußtsein, namentlich in dem Religionsvolk Israel, eröffnet. Weil der Mensch ein religiöses Wesen ist, darum bedarf er der Offenbarung; weil er ein geschichtliches, geschichtlich bedingtes Wesen ist und nicht, wie der Idealismus meint, die Wahrheit nur aus seinem eigenen Innern schöpfen kann, darum bedarf er überhaupt zur Entfaltung seiner Anlagen der Anregung von außen, der Erziehung und Bildung durch die vor ihm vorhandenen geschichtlich gegebenen Geistesmächte. Zu diesen gehört vor Allem die Offenbarung; sie theilt aber also diesen geschichtlichen, positiven Charakter mit allen übrigen geistigen Gütern, Kunst, Wissenschaft ꝛc., die der Mensch sich erst anzueignen, zu lernen hat. Hier liegen Gesichtspunkte, deren prinzipielle

Durchführung und Geltendmachung besonders in der Gegenwart von Wichtigkeit ist, die noch immer so stark unter den Einflüssen idealistischer und autonomistischer Denkweisen steht. Indem wir so von Religion und Geschichte reden, legen wir zugleich den anthropologischen Grund für die zweite und dritte Abtheilung, welche vom Wesen und Geschichte der Offenbarung handeln sollen.

Erste Abtheilung.

Die Voraussetzungen der Offenbarung.

I. Der Mensch.

A. Der Mensch als religiöses Wesen.

1. Das Ich oder die Seele.

a. Das Selbstbewußtsein, das unmittelbare Selbstbewußtsein, Gefühl.

Der Mensch mit seinem Ich steht als die höchste Erscheinung unter den lebenden Wesen der Erde da. In ihm ist das Leben Licht geworden. Das Ich ist nicht ein bloßer Gedanke, nicht ein ideales, sondern ein substanzielles Wesen, dessen Eigenthümlichkeit darin besteht, daß es in seinen Zuständen und Thätigkeiten sich selber weiß und hat. Auch dem Thiere kommt Bewußtsein zu, in welches bei den höchsten Thierklassen vielleicht gewisse Analogien des Selbstbewußtseins hinein spielen; aber das Selbstbewußtsein im eigentlichen vollen Sinne macht den spezifischen Charakter des Menschen aus. Vermöge desselben unterscheidet der Mensch sich selbst nicht nur von dem Mancherlei von Gegenständen, das in der Seele aus- und eingeht, sondern auch von den hiedurch bewirkten Seelenbewegungen selbst, während er sich doch andrerseits auch wieder damit zusammenfaßt und darin gegenwärtig weiß, so daß in dem bunten Wechsel des Seelenlebens die Einheit und der gleichmäßige Fortbestand des persönlichen Mittelpunkts gewahrt bleibt.

Diese Zurückbeugung des Bewußtseins in sich selbst geschieht nun aber nicht so, daß das Ich sich in seiner Abstractheit und gleichsam Leerheit gegenüber dem Reichthum des die Seele erfüllenden Inhaltes erfaßte und festhielte. So rein für sich hält nur etwa das philosophirende Ich sich selber fest, wenn es künstlich auf und über sein Wesen reflectirt. Im Strome des Lebens ist das Selbstbewußtsein ein unmittelbares, unwillkürliches Innewerden seiner selbst, und zwar nicht in abstracto, sondern immer so, daß das Ich zugleich eines Zustandes inne wird, der irgendwie von außen her in ihm gewirkt ist, daß sein Sein sich im Bewußtsein spiegelt. Wenn das Kind oft auch Jahre lang braucht, bis es das Selbstbewußtsein mit Klarheit zu vollziehen und von sich selbst als Ich zu reden vermag, so ist doch das Ich-sagen bei ihm nicht das Werk der Reflexion, des Nachdenkens oder Entschlusses, sondern mit unmittelbarer Kraft bricht das Selbstbewußtsein auf einmal hervor, blitzartig in der Seele aufleuchtend, so wie überhaupt alles Große und Entscheidende im Seelenleben in der Weise der Unmittelbarkeit geschieht.

Das unmittelbare Innewerden eines eigenen, durch einen Gegenstand gewirkten Zustandes, worin sich also das Selbstbewußtsein zunächst verwirklicht, nennen wir Gefühl, und dies ist daher das erste Vermögen, das eigentliche Grundvermögen der Seele. Das Ich erfaßt sich, indem es einen Gegenstand erfaßt oder vielmehr von ihm erfaßt wird; das Subject kommt am Object zum Selbstbewußtsein, das Ich bedarf zu seiner Selbstvollziehung das Nicht-Ich. Es entfaltet, wie Alles, was sich entwickelt, sein Wesen, indem es zu Anderem in Beziehung tritt. Im Gefühle nun ergreift uns also der Gegenstand mit unmittelbarer Gewalt, da geräth die ganze Seelensubstanz in Schwingung wie die Saite beim Tönen, es ist eine Vermählung von Subject und Object zu unmittelbarer Einheit. Das Ich verhält sich empfangend, passiv, es wird geschwängert, die Seele beflügelt, indem sich uns der Gegenstand, sei es nun Person oder Sache, in der ganzen

Fülle und Lebendigkeit seines Wesens, in der Einheit und Totalität seiner Momente zu erfahren giebt. Er ist in uns und wir sind in ihm, so daß der Gegenstand selbst gleichsam zu unsrem Zustand wird, und wir sein unmittelbares Verhältniß zu unserm Sein als Lebensförderung oder Lebenshemmung, als Lust oder Unlust empfinden. Ueberaus treffend und lebensvoll beschreibt Schleiermacher, indem er ebenfalls davon ausgeht, daß wir „die Einheit des Selbstbewußtseins zunächst in der Empfindung haben" in seiner zweiten Rede über die Religion [1]) dieses „Erregt- und Bestimmtsein unsrer selbst durch den Gegenstand, von dessen Einwirkung auf uns, von dessen zauberischer Berührung dies bestimmte Selbstbewußtsein ausgeht," so daß wir auf diese Weise der Gegenstand werden, das „Ineinandergeflossen- und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand," worin er mit Recht „die erste Empfängniß jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in unsrem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre," erkennt.

Alles Entscheidende im Leben, haben wir daher schon oben gesagt, beruht auf solchen Erfahrungen des unmittelbaren Selbstbewußtseins. So vor Allem die persönlichen Verhältnisse, in denen das menschliche Dasein sich bewegt und welche zu seinen höchsten Gütern gehören. Das Verhältniß der Kinder zu den Eltern, womit das irdische Leben beginnt, sowie das der Geschwister unter einander hat seine Wurzeln in dem unmittelbaren Gefühl der natürlichen Zusammengehörigkeit, das wir Pietät nennen. Auch neue Verhältnisse, Ehe und Freundschaft, werden auf keinem andern Wege geschlossen, als indem die eine Person von der andern in der Totalität ihres Wesens und ihrer Erscheinung einen überwältigenden Eindruck empfängt. Da ergreift's ihm die Seele mit Himmelsgewalt, sagt Schiller. „Sittlich hohen und göttlich begabten Menschen, wenn sie in Liebe uns sich aufschließen, vertrauen wir in Kraft des unmittelbaren Eindruckes, welchen ihre Selbstdarstellung in uns erzeugt, auch ehe wir noch den ganzen Inhalt des uns anziehenden Wesens denkend

uns zurecht zu legen vermöchten, ja wir könnten in eine nähere Bekanntschaft mit ihnen gar nicht kommen, wenn wir nicht vertrauend jenem Eindrucke zu folgen begonnen hätten, und was wir dann in der Gemeinschaft des Vertrauens von ihren Einflüssen aufnehmen, pflegt sogleich weit mehr zu entfalten, als was in denkender Vermittlung uns gegeben oder in verständiger Reflexion schon von uns auseinander gelegt werden kann." (J. Köstlin, der Glaube, S. 56 f.) Diese Thatsachen sind als Analogien von entscheidender Bedeutung auch für den Religionsbegriff, weil es sich hier ebenfalls um ein lebendiges Verhältniß von Person zu Person, um die Gemeinschaft der menschlichen Persönlichkeit mit der göttlichen handelt, welche wir, was die Einzelnen betrifft, mit den Ausdrücken Vater und Kind zu bezeichnen, was das Ganze betrifft, mit dem Verhältniß zwischen Bräutigam und Braut, zwischen Mann und Weib zu vergleichen nach den heiligsten Vorgängen berechtigt und gewöhnt sind. Von nicht minder entscheidender Bedeutung ist das unmittelbare Seelenleben in den sachlichen Verhältnissen des Menschen. Das Wichtigste im Leben ist wohl neben der Wahl des Gatten die des Berufes. Aber auch diese pflegt desto unglücklicher auszufallen, je mehr sie Wahl im eigentlichen Sinne, d. h. ein Akt des willkürlichen, reflektirenden Auslesens ist, je weniger sie auf unmittelbarer Sympathie mit dem Gegenstande, den man als Lebensaufgabe ergreifen will, beruht. Und zwar gilt dies in um so höherem Maße, je höher der Beruf ist, den Einer ergreift. Ob ein Junge dieses oder jenes Handwerk erlernen will, das mag nach äußeren Umständen oder nach eigenem Belieben entschieden werden; aber ein Künstler muß Sinn für Form und Farbe, für Ton und Rhythmus, ein Geistlicher oder Theolog Liebe zu Gott und den Menschen oder doch einen Zug zu den höchsten, ewigen Dingen, der Natur- und Geschichtsforscher eine innere Verwandtschaft und Erschlossenheit für seinen Gegenstand besitzen. Wenn Livius sagt, ihm selbst werde beim Schreiben über

das Alterthum alterthümlicher zu Muthe, so zeichnet er sich damit unwillkürlich als einen gebornen ächten Geschichtschreiber, der vom Geiste seines Stoffes beseelt ist. Aber nicht blos in Fragen des praktischen Lebens kommt den unmittelbaren Funktionen der Seele die ursprüngliche und grundlegende Bedeutung zu. Auch wissenschaftliche Entdeckungen und Erfindungen, die großen Fortschritte auf dem Gebiete der Erkenntniß werden in der Regel nicht auf dem Wege der Reflexion gemacht, sondern ein genialer Mensch wird plötzlich von dem Geist eines Gegenstandes erfaßt und durchschaut nun das Wesen desselben in unmittelbarer Erleuchtung, an welche sich dann erst als Nachdenken die weitere discursive Untersuchung anschließt. Ja man darf sagen, jeder lebendige Erkenntniß- und Willensact hat eine solche Gefühlserregung, eine innere Vermählung und Wesensberührung mit dem Object, eine adaequatio intelligentis et intellecti, wie Oetinger sagt, zur Voraussetzung. Sonst kann man wohl Kenntniß von einer Sache oder Kenntnisse darüber, aber keine eindringende Erkenntniß davon haben, wohl notitia, aber keine cognitio, sowie man mit einem Menschen lange bekannt sein kann, ohne ihn doch zu kennen, wenn man nicht liebend auf sein Wesen eingeht. Das erzeugt dann jene Art, wo man Vieles weiß, aber Nichts kennt, über Alles redet und urtheilt, aber Nichts sich gründlich und wesentlich angeeignet hat, das bloße, dem Gegenstand innerlich fremdbleibende, sei es nun dogmatistische oder criticistische Kopfwissen. Es ist besonders Platon,[2]) der das unmittelbare Erfassen (ἅπτεσθαι, ἐφάπτεσθαι) des Gegenstands in seiner prinzipiellen Bedeutung für die gesammte Erkenntnißtheorie hervorgehoben hat; ja sein Eros ist, der mythischen Hülle entkleidet, wohl gar nichts Anderes als eben diese Vermählung und Wesensberührung des Subjects und Objects, die Liebe als Bedingung eingehender Erkenntniß, so wie umgekehrt in der h. Schrift Erkennen die Liebesvereinigung zwischen Mann und Weib bezeichnet.

b. Die Selbstthätigkeit, die vermittelten Seelenthätigkeiten, Erkenntniß und Wille.

Mit dem Selbstbewußtsein haben wir indeß nur die eine Seite im Wesen des Ich hervorgehoben. Die andere ist die Selbstthätigkeit (Selbstbestimmung), so genannt, nicht blos weil sie das Selbstbewußtsein zur Voraussetzung hat und von ihm getragen und durchdrungen ist, so daß hier Alles mit Bewußtsein und Ueberlegung geschieht, sondern weil dies Geschehen auf der Fähigkeit des Menschen beruht, aus sich heraus einen relativ (freilich nicht absolut) neuen Anfang zu setzen und sich bestimmte Ziele oder Zwecke dieses seines Thuns vorzunehmen. Das Wesen des Ich besteht nicht blos in dem passiven Innewerden seiner selbst am Object, sondern das Correlat dazu ist die spontane Bethätigung seiner selbst an ihm, die freie Activität, vermöge welcher das Ich, indem es sich am Object wirksam erweist, zum selbständigen Urheber (Prinzip) neuer Gedanken und Sachen wird. Ist nämlich das Ich im unmittelbaren Selbstbewußtsein vom Gegenstand ergriffen und gleichsam bewältigt und bemeistert worden, so ist es doch eben hierin zu sich selbst gelangt, nimmt sich nun in sich zusammen, unterscheidet sich vom Gegenstand, stellt sich ihn gegenüber und sucht ihn jetzt seinerseits zu bemeistern und sich zuzueignen, indem es den lebendigen, aber im Einzelnen noch unaufgeklärten Totaleindruck desselben in der Bestimmtheit seiner einzelnen Momente erfaßt. Eben in diesem Wechsel von Leiden und Thun besteht das Wesen des Ich, es ist diese Einheit von geistiger Contraction (Concentration) und Expansion. Selbst J. G. Fichte, der dasselbe an und für sich als absolutes, in's Unendliche thätiges auffaßte, sah sich doch genöthigt, sein wirkliches Wesen ganz auch in dieser Weise, als thätig und leidend zugleich, zu bestimmen.[3])

Die Selbstthätigkeit vollzieht sich nun aber der Natur der Sache nach in einer doppelten Funktion. Indem nämlich das Ich und der Gegenstand, welche sich im Gefühl zu unmittelbarer Einheit zusammengeschlossen hatten, wieder aus-

einander getreten sind, ist, wenn nun das Ich den Gegenstand sich frei zueignen will, eine doppelte Bewegung herein und hinaus geboten. Das Ich muß auf der einen Seite das Object in sich, auf der andern sich im Object haben; es muß den Gegenstand sich einprägen und sich, sein eigenes Wesen, im Gegenstand ausprägen. Jene Hereinbildung des Objects in das Subject ist das Erkennen, diese Hinausbildung des Subjects in das Object ist das Wollen. So ist also die alte Psychologie mit ihren drei Seelenvermögen, Gefühl, Erkenntniß und Wille, in gutem Recht; der Mangel derselben war nur, daß dieselben blos empirisch aufgenommen und nicht, wie wir es hier nach Andeutungen Schleiermachers versucht haben, wissenschaftlich aus dem Wesen des Ich abgeleitet wurden. Indem das Letztere geschieht, gelangt man zugleich zu der Einsicht, daß sich die drei Grundbegriffe wieder auf zwei, Selbstbewußtsein und Selstthätigkeit, zurückführen lassen. Denn auch das Erkennen ist eine Thätigkeit, ein Handeln des Ich, durch welches in ähnlicher Weise in dem idealen Reiche des Gedankens oder in der Innenwelt Neues gesetzt wird, wie durch das Wollen in dem realen Gebiete der Sachen oder überhaupt in der Außenwelt. Häufig wird aber die Selbstthätigkeit mit dem Wollen identificirt oder verwechselt. Dies scheint auch bei dem Schopenhauer'schen Grundgedanken der Abhängigkeit des Intellects vom Willen der Fall zu sein, welchem übrigens die große Wahrheit zu Grunde liegt, daß das menschliche Denken kein nothwendiger, nach den logischen Gesetzen mit Unfehlbarkeit vor sich gehender Prozeß ist, sondern ein freier Act, welcher, obwohl in seinem Verlauf an die logischen Gesetze gebunden, doch als solcher in seinem Ursprung und seiner Richtung wesentlich durch den Gesammtzustand des Menschen bedingt wird, der zunächst in unmittelbarer, ja oft unbewußter Weise vorhanden ist.

Wie sich Erkenntniß und Wille als Thätigkeiten vom Gefühl als Bewußtsein unterscheiden, so stehen sie zugleich als die vermittelten Funktionen der Seele jenem als der

unmittelbaren gegenüber. Denn wir vermögen die Gegenstände nicht mit derselben blitzartigen Kraft zu ergreifen, wie sie uns. Das Erkennen muß den langen, mühseligen Weg der Beobachtung, Untersuchung und Forschung einschlagen, um sich seines Gegenstandes zu bemächtigen, und daran schließt sich dann erst die innere Arbeit des logisch-diskursiven Denkens, welche das bunte Vielerlei des gewonnenen Stoffs auf die Einheit des Begriffes zurückführt, diesen wieder in seine Arten und Unterarten zerlegt u. s. w. Das Wollen umgekehrt erfordert seiner Natur nach zuerst innere Anstrengung und Ausdauer und dann den ganzen äußeren Apparat von Mitteln und Werkzeugen, um der Außenwelt das Gepräge des eigenen Wesens aufzudrücken und sie sich irgendwie dienstbar zu machen. Aber durch diese Kraftentfaltung kommt das Ich erst zur vollen Bethätigung und Verwirklichung seiner selbst und setzt sich zugleich zu dem, was nicht es selbst ist, in ein bestimmtes Verhältniß; jetzt erst steht der Mensch fest und sicher in der Welt da, sie klar überschauend und kräftig an ihr arbeitend; in diesen zwei Funktionen, der Theorie und Praxis, pflegt sich vorzugsweise das wirkliche, in die Erscheinung tretende und also auch von Andern wahrnehmbare Leben der Seele zu vollziehen; durch die beiden gegenständlichen (objectiven) Thätigkeiten nimmt daher der Einzelne auch an dem allgemeinen Leben der Menschheit Theil. Das zuständliche (subjective) Gefühl dagegen ist seiner Natur nach individuellen Charakters, wie Göthe seinen Werther sagen läßt: Was ich weiß, kann Jeder wissen; mein Herz habe ich allein. Das Gefühl tritt deßwegen mehr nach innen zurück in die stille Tiefe des Seelengrundes und bleibt unter den Menschen meist unausgesprochen, worin die Ursache liegen mag, daß es auch von der Wissenschaft im Allgemeinen nicht genug beachtet und gewürdigt wird. Es ist, sagt Schleiermacher (a. a. O.), „jener Moment, den Ihr jedesmal erlebt, aber auch nicht erlebt, denn die Erscheinung Eures Lebens ist nur das Resultat seines beständigen Aufhörens und Wiederkehrens.

Eben darum ist er kaum in der Zeit, so sehr eilt er vorüber; und kaum kann er beschrieben werden, so wenig ist er eigentlich da für uns. Ich wollte aber, Ihr könntet ihn festhalten und jede, die gemeinste sowie die höchste Art Eurer Thätigkeit, denn alle sind sich darin gleich, auf ihn zurückführen." Steht also das Gefühl als passives Vermögen niedriger als die activen Vermögen der Erkenntniß und des Willens, bedarf es dieser zu seiner Ergänzung, damit der tiefe und volle, aber noch dunkle, leidentliche Eindruck ein klar erkanntes und frei erworbenes Eigenthum der Seele werde: so steht es doch wieder über denselben, sofern es den Gegenstand unmittelbar und gleichsam lebenswarm, eben daher in seiner ganzen Fülle, in dem ganzen concreten Reichthum seines Daseins inne hat, während Erkenntniß und Wille ihn zunächst außer sich haben und auch nur äußerlich, stückweise, in abstracto von demselben Besitz nehmen können. Das Gefühl ist es daher, welches die beiden andern Seelenvermögen nicht nur zu ihrer Thätigkeit anregt, sondern ihnen auch allein ihren Stoff in concreter, lebendiger Frische und Fülle zeigt. Nur auf unmittelbarem Wege kann den mittelbaren Funktionen der Seele wirklicher, concreter Inhalt zugeführt werden, da sie in sich selbst nur abstracte Formen sind, die nach Inhalt dürsten.

Die nahe Beziehung des Gefühls zur Erkenntniß einerseits, zum Willen andrerseits tritt auch in der Erfahrung und im Sprachgebrauch deutlich genug hervor. Als Bewußtsein ist das Gefühl dem Erkennen oder Wissen verwandt, so daß man beide auch als zwei Formen des Bewußtseins, die unmittelbare und die vermittelte, ansehen kann.[4]) Und was die Verwandtschaft des Gefühls mit dem Willen betrifft, so darf nur an die Ausdrücke Herz oder Gemüth erinnert werden, worin sich das Fühlen mit dem Wollen, wenigstens dem unmittelbaren Wollen, wenn wir so sagen dürfen, zusammenschließt. Das Seelenleben müßte ja auch kein einheitliches sein, wenn es nicht ein solches lebendiges Ineinanderwirken der einzelnen Vermögen und ihrer Thätigkeiten

gäbe. Daher auch die h. Schrift, die uns Alles nicht in wissenschaftlicher Abstraction, sondern in concreter Lebensbethätigung zeigt, die verschiedenen Seelenvermögen immer wieder in gemeinsamen Begriffen, wie eben καρδία, νοῦς u. s. w. zusammenfaßt. So gehen denn vom Gefühl auf das Erkenntnißvermögen Eindrücke, auf den Willen Antriebe aus, und nur hiedurch kommt, wie bereits früher angedeutet wurde, ein lebendiges, d. h. wirkliches Erkennen, ein kräftiges, d. h. wirkliches Wollen zu Stande. Demgemäß haben auch die vermittelten Seelenthätigkeiten, wie schon Platon uns belehrte, doch wesentlich noch ein Moment der Unmittelbarkeit an sich, und man darf und muß insofern von einem unmittelbaren Erkennen und einem unmittelbaren Wollen reden. Jenes ist die Einbildungskraft, dieses das Verlangen. Das Denken des Verstandes ruht auf der Einbildungskraft, welche die Gefühlseindrücke als Vorstellungen in anschaulicher Lebendigkeit und unwillkürlichem Drang in der Seele bewegt. Ebenso ruht das Wollen auf dem Verlangen, welches auf gleiche Weise in der Mitte steht zwischen jenem und dem Gefühl, wie die Vorstellung ein Mittleres ist zwischen Gefühl und Begriff. (Wenn die Vorstellung allerdings auch auf der sinnlichen Wahrnehmung beruht, so muß diese zuerst mit der Begierde in die unmittelbare Einheit des Gefühls zusammentreten, damit dann aus der letzteren wieder Vorstellung und Verlangen auf der zweiten, seelischen Stufe hervorgehen können.)

Das Bisherige zusammenfassend, können wir mit Oetinger sagen: die Seele sei „nisus indifferens, der erst von gewissen objectis determinirt und sui conscius wird," und weiterhin mit Lotze, sie sei „ein reizbares Wesen, das durch Eindrücke, die von außen an dasselbe gelangen, zu Rückwirkungen aufgerufen wird, aus deren weiteren Wechselwirkungen die Mannigfaltigkeit des innern Lebens entspringt." [5]) Näher bethätigt sich also das Ich oder die Seele als die Einheit von Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit in den unmittel=

baren Funktionen des Gefühls und in den vermittelten des Verstandes und Willens, zwischen welche als Uebergang vom Unmittelbaren zum Vermittelten Einbildungskraft und Verlangen hineintreten. Wollte man das psychologische Schema noch weiter fortführen, so würde z. B. zwischen der Einbildungskraft und dem Verstande das Gedächtniß erscheinen. Doch ist es uns hier ja nicht um eine bis in's Einzelne durchgeführte Psychologie, sondern um eine Grundanschauung vom Wesen des Menschen, zumal in seiner Beziehung auf Religion und Offenbarung, zu thun.

Wir fügen daher zum Schlusse dieses Abschnitts noch einige geschichtliche Bemerkungen über das unmittelbare Seelenleben hinzu, welche zu weiterer Orientirung über diesen für unsern Zweck prinzipiell wichtigen Begriff dienen mögen. Derselbe ist in der herrschenden, von der neueren Philosophie ausgegangenen anthropologischen Denkweise theils vernachlässigt, wo nicht gar übersehen, theils unrichtig aufgefaßt worden. Den Grund hiezu hat schon Cartesius mit seinem Cogito ergo sum gelegt. Denn mit cogito meint er bekanntlich im Grunde das Selbstbewußtsein, welches also hier mit dem Denken identificirt wird. Daran schloß sich dann weiter, daß man das Wesen des Ich oder des Geistes überhaupt in's Denken setzte, wie denn schon Cartesius Geist und Natur Denken und Ausdehnung nennt, welche dann bei seinem Nachfolger Spinoza als die Attribute der göttlichen Substanz erscheinen. So wurde der Geist lediglich als ein ideales Wesen gefaßt, das seine reale, substanzielle Basis an der Ausdehnung, am Leibe hat, ein Idealismus, durch welchen bereits der Materialismus als letzte nothwendige Consequenz hervorblickt. Zugleich zeigt sich dieser Idealismus als einseitiger Intellectualismus, welcher neben dem Denken nicht blos das Gefühl, sondern auch den Willen nicht zu seinem vollen Rechte kommen läßt, obwohl diese vermittelte Funktion der Seele sich immer noch eher Anerkennung zu verschaffen wußte als jene unmittelbare.

Diese ganze Richtung hat, wie sie vom Vater der neueren Philosophie ausgegangen ist, in dem Vollender derselben, in Hegel, ihren Abschluß gefunden. Ein Vorzug der Hegel'schen Philosophie, der sie vor allen übrigen neueren Systemen auszeichnet, ist ihr Reichthum, die Vollständigkeit, womit sie sämmtliche Gegenstände des philosophischen Erkennens in den Kreis ihrer Betrachtung zieht. So bleibt auch das unmittelbare Seelenleben nicht ohne Berücksichtigung. Aber Hegel faßt es unrichtig auf. Er identifizirt es mit der Naturbestimmtheit der Seele, aus welcher sie sich durch die Reflexion, in der das Ich sich selbst dem Objecte gegenüberstellt, zur reinen Geistigkeit zu erheben hat, die sich nun umgekehrt als die absolute Macht über die ganze Welt der Objecte oder über die Natur weiß. Und weil in Hegel auch der Intellectualismus seine Spitze erreicht, so bestimmt sich dieser Prozeß näher als die Selbstentwicklung des Geistes aus der Sinnlichkeit zum absoluten Denken, als seine Erhebung zum reinen Begriff. Aber ist denn z. B. die Liebe des Mannes zu Weib und Kind, die ja allerdings eine natürliche Seite an sich hat, nur ein Natürliches, Sinnliches? und soll er sich etwa von ihr aus auf den höhern Standpunkt der Reflexion über seine Gattin und dann weiter zu dem reinen Begriff derselben erheben? Im Gegentheil, wenn die Reflexion über ein Verhältniß wie das eheliche kommt und es benagt, so tritt, wie die Erfahrung zeigt, nur allzuleicht die Aufhebung desselben im Hegel'schen Sinn, d. h. die Auflösung ein. Die unmittelbare Seelenfunktion steht ihrer Dignität nach nicht unter den vermittelten Funktionen und noch weniger hat sie in dieselben aufzugehen; sie ist ihnen vielmehr coordinirt, und der ganze Wohlbestand des Seelenlebens beruht darauf, daß sie selbständig neben ihnen und in Wechselwirkung mit ihnen steht. Die aufsteigende, daß ich so sage, verticale Anordnung der Psychologie, durch deren Einführung sich Hegel sonst, wie wir sehen werden, ein Verdienst erworben

hat, ist hier übel angebracht, da Gefühl und Erkenntniß auf Einer (horizontalen) Linie liegen. Weil Hegel das Unmittelbare mit dem Sinnlichen verwechselt und das Gefühl von dem thierischen Instinkt nicht gehörig zu unterscheiden weiß, so meint er den Schleiermacher'schen Religionsbegriff durch die Bemerkung beseitigen zu können, auch ein Hund habe Abhängigkeitsgefühl. Auf seinen eigenen Religionsbegriff fällt von hier aus ebenfalls ein Licht. Er definirt die Religion als „eine Beziehung von Geist zu Geist, näher ein Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes", oder als „die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes"; aber dieses Selbstbewußtsein nur erst auf der Stufe der Vorstellung, die zwar gegenüber dem Gefühl und der Anschauung als ein höheres Drittes beschrieben wird, welches „das Sinnliche schon in die Form der Allgemeinheit erhebe, aber doch noch wesentlich damit verwickelt sei", wohin z. B. das Geschichtliche gehöre und das „äußerliche Nebeneinander" von Gott und Welt in der Lehre, daß jener diese geschaffen habe; weßwegen sich das Ich in der Philosophie über die Vorstellung hinaus zum Denken, in den reinen Aether des Begriffs erhebt. [6]) Wir sehen ab von der pantheistischen Begriffsverwirrung im ersten Theile dieser Definition, wonach es den Anschein gewinnt, als wäre die Religion Sache Gottes und nicht des Menschen. Uns geht hier nur der zweite Theil an, nach welchem die Religion ihren Sitz in der Vorstellung hat. Daran ist zweierlei in Anspruch zu nehmen. Für's Erste ist es irrig, daß die Religion dem einseitigen Intellectualismus des Systems gemäß lediglich auf die Erkenntnißseite des menschlichen Wesens verlegt wird; für's Andere, daß Hegel eine niedrigere Erkenntnißstufe hiefür bestimmt, die dann in eine höhere aufgehoben werden soll. Und zwar ist gemäß jenem bekannten Spiele mit dem Ausdruck im Hegel-Strauß-Baur'schen Sinne das

Aufheben so viel als Aufgeben. Wie wir aber vorhin vom Gefühl gesehen haben, daß es seine Selbständigkeit neben dem Begriff behält, so zehrt dieser auch die Vorstellung nicht auf, wenn sie ihm gleich untergeordnet ist. Jedes Produkt einer Seelenthätigkeit, ist es anders auf richtige Weise zu Stande gekommen, behält seine Wahrheit und seine Bedeutung für das Ganze des Seelenlebens, auch wenn ein höheres Produkt hervortritt, unter das jenes erste subsumirt werden muß. So bleiben die Vorstellungen neben den aus ihnen abstrahirten Begriffen mit selbständiger Geltung in der Seele schweben; sie müssen den Begriffen immer wieder zur Veranschaulichung dienen. Wenn ich z. B. eine Vorstellung von Nebukadnezar, Cyrus, Alexander und ihren Thaten habe und mir daraus den Begriff des Welteroberers bilde, so verlieren darum jene Vorstellungen nichts von ihrer Wahrheit, und ich gebe sie mit der Bildung des Begriffs nicht auf. Auch andere Denkfehler haben sich hier eingeschlichen. In der christologischen Frage, um an eines der wichtigsten und berühmtesten Beispiele zu erinnern, ist das qualitative Verhältniß des Einzelnen zum Allgemeinen, worauf sich das von Vorstellung und Begriff zurückführen läßt, mit dem quantitativen des Einen zu Allen verwechselt worden. Daß die Menschwerdung Gottes in dem Einen Jesus Christus zu Stande komme, soll eine bloße Vorstellung sein, welche dem reinen Begriff der Sache aufzuopfern sei, wonach die absolute Idee, d. h. Gott, sich vielmehr in der ganzen menschlichen Gattung verwirkliche. Allein der Begriff, um den es sich hier handelt, ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in abstracto; in der Frage aber, ob diese Einheit in Einem Menschen oder in Allen ihre Verwirklichung finde, stehen sich nicht Vorstellung und Begriff, sondern zwei einander ausschließende Vorstellungen gegenüber. Die mythischen Göttervorstellungen der Heiden sind nicht darum unwahr, weil sie Vorstellungen, sondern weil sie mythisch sind. Solche Vorstellungen sind

nicht in den Begriff aufzuheben, sondern sie sind einfach aufzuheben, d. h. hier allerdings aufzugeben.

Es gehört zu den Hauptverdiensten Schleiermachers, den Begriff des unmittelbaren Seelenlebens wieder zur wissenschaftlichen Geltung gebracht zu haben. Herder und Jacobi hatten ihm hierin vorgearbeitet. Auch Oetinger mit seinem sensus communis, von dem unten noch näher zu reden sein wird, und Haman dürfen genannt werden.

2. Das Ich von unten und oben bedingt: Leib, Seele und Geist.

Das menschliche Ich ist kein absolutes Wesen, vollzieht es sich doch schon in sich selbst durch einen beständigen Wechsel von Leiden und Thun. Betrachten wir es nun aber näher in seinem concreten Dasein, so zeigt es sich außerdem von allen Seiten bedingt, von unten und oben, von außen und innen. Es ist von unten bedingt durch die Natur, von oben durch Gott. Von innen ist es durch seine Individualität bedingt, welche ihm in ihren Grundzügen angeboren ist, und vermöge der es als eine einzelne eigenthümliche Ausprägung des menschlichen Wesens neben anderen steht. Von außen endlich ist das Ich bedingt, sofern es nicht sogleich als ein fertiges in's Dasein tritt, sondern nur mit einer Fülle von Anlagen ausgestattet, welche der Entwicklung und Bildung durch andere Menschen bedürfen. Wir sehen, daß hierin eine Vollständigkeit von Beziehungen zu den verschiedenen Sphären des Daseins liegt, welche die Möglichkeiten wissenschaftlich erschöpft: der Mensch ist bedingt durch Gott, durch sich selbst, durch seine Mitmenschen und durch die Natur. Wie die Bedingtheit von innen und die von außen als die zwiefache menschliche Bedingtheit des Ich einander entsprechen, so auch die von unten und oben. Hier hat es der Mensch nicht blos mit sich und Seinesgleichen zu thun, sondern es eröffnen sich ihm neue Gebiete

des Daseins, für welche er daher auch mit besondern Organen, ja mit eigenen Wesensbestandtheilen ausgerüstet ist, indem die Seele unter sich den Leib hat, durch den sie mit der Natur zusammenhängt, über sich den Geist, durch den sie mit Gott in Urbeziehung steht. Wir fassen zunächst die Bedingtheit des Ich von unten und von oben in's Auge, wovon uns indeß nur die letztere näher angeht, da auf ihr das religiöse Wesen des Menschen beruht. Später werden wir uns zu einer Bedingtheit von innen und außen wenden, wovon für unsern Zweck ebenfalls nur die zweite in Betracht kommt, da auf ihr das geschichtliche Wesen des Menschen beruht.

a. Der Leib.

Das menschliche Ich ist durch und durch leiblich bedingt. Der Mensch sieht sich mitten in eine Naturwelt hinein und näher an ihre Spitze gestellt, indem er sie einerseits vermöge seiner Persönlichkeit spezifisch überragt, andrerseits durch seine leibliche Organisation mit ihr in der nächsten Verbindung und Verwandtschaft steht. In letzterem Betracht erscheint er nur als das erste Naturwesen. Wie er die innere Einrichtung seines Leibes mit den höheren Thieren gemein hat so gleicht er diesen auch darin, daß er in seiner ganzen physischen Existenz von der äußern Natur abhängig ist, welche ihm Nahrung, Wohnung u. s. w. zur Fristung seines Lebens darreicht. Weil aber der Mensch als persönliches Wesen viel höhere und mannigfaltigere Bedürfnisse hat als das Thier, wofür nur an die Kleidung und ihre sittliche Bedeutung erinnert werden darf, so fallen ihm dieselben nicht so einfach aus den Händen der Natur zu wie dem Thiere, sondern es bedarf dazu der Anstrengung seiner Kraft und einer Bearbeitung der Natur und ihrer Produkte durch Verstand und Willen. So wird dem Menschen seine Abhängigkeit von der Natur zum Anlaß ihrer Beherrschung, und die ihn umgebende Welt wird ihm zur Uebungsstätte auch für seine Seelenkräfte, deren Bethä-

tigung daher, wie wir sehen werden, durchaus leiblich vermittelt ist. Es ist die Arbeit, in welcher die Seele des Menschen durch den Leib die Natur sich zueignet, und von welcher daher die Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse abhängt. Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen; im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen. Das Thier arbeitet nicht, außer sofern einige Hausthiere vom Menschen dazu angehalten werden, oder einige andere Thierarten in dem Bau ihrer Nester, Höhlen u. s. w. etwas der Arbeit Analoges verrichten, Producte des thierischen Instinkts, die indessen tief unter den Werken stehen, welche der seine sittliche Aufgabe lösende Mensch zur Ausführung bringt. Noch wesentlicher freilich, um dies hier beiläufig und ein wenig vorausgreifend zu bemerken, als durch das Arbeiten unterscheidet sich der Mensch vom Thiere durch das Beten im weitesten Sinne des Wortes, durch welches er auf ähnliche Weise Geistesnahrung aus Gott an sich zieht, wie durch das Essen Leibesnahrung aus der Welt, und welches in einem bekannten Sprüchwort mit dem Arbeiten verbunden wird, wie in dem oben angeführten, ebenfalls sprüchwörtlich gewordenen Satze des Apostels Paulus das Essen damit verbunden erscheint. Beten, Arbeiten, Essen sind die drei wesentlichen Lebensverrichtungen des Menschen, sofern er aus Geist, Seele und Leib besteht, und so wenig eine von jenen durch die andere ersetzt werden kann, so gewiß kommt auch jedem von diesen seine selbständige Stellung und Bedeutung im Leben des Menschen zu. Wie sehr sich indessen der Mensch schon durch die Arbeit über das Thier erhebt, ist auch daraus zu ersehen, daß sich sein Körperbau gerade durch die Einrichtung der Organe der Arbeit schon äußerlich am augenfälligsten von dem des Thieres unterscheidet. Der Mensch hat in dieser Hinsicht vor den entwickeltsten Thieren bekanntlich die aufrechte Stellung, durch welche das Haupt, der Sitz der Sinne, erst seine volle Bedeutung gewinnt, und, was mit der aufrechten Stellung

zusammenhängt, den feineren, durchgebildeteren Bau und freien Gebrauch der Hände voraus. Die Sinne, zumal Gesicht und Gehör, und die Hände sind es aber, durch welche sich vorzugsweise die Arbeit vollzieht.

Dies führt uns zu der vorhin ausgesprochenen Wahrheit zurück, daß alle Seelenthätigkeiten leiblich vermittelt sind. Die Sinne, insbesondere also die beiden höchsten derselben, sind die Organe der Erkenntniß. Auch die Offenbarungen des persönlichen Lebens, Gottes wie der Menschen, gelangen auf diesem Wege an uns: die Worte werden gehört, die Thaten gesehen. Von der Hand hat das Handeln den Namen; sie und die Glieder überhaupt sind die Werkzeuge des Willens, weil der freien Bewegung. Sinne und Glieder sind die äußern Organe, durch welche die beiden, sonst einförmig sich darstellenden Hauptheile des menschlichen Leibes, Kopf und Rumpf, ihre bestimmtere, charaktervollere Ausgestaltung empfangen; jener durch Augen und Ohren, Nase und Mund, dieser durch Arme und Beine, Füße und Hände, Zehen und Finger. Aber nicht blos durch diese sichtbaren nach außen gelagerten Bestandtheile des Körpers vermittelt sich das Seelenleben, sondern noch viel mehr durch die inneren, Nerven und Blut, von welchen jene im Gehirn ihren organischen Mittelpunkt haben, während dieses vom Herzen aus- und in dasselbe zurückgeht. Die neuere exacte Naturwissenschaft hat über die Bedeutung des Gehirns für die Seelenthätigkeiten so weittragende Beobachtungen angestellt, daß man zu der Meinung gelangen konnte, die Seelenthätigkeiten seien gar nichts anderes als Gehirnfunktionen. Allein dem ist nicht so. Die Seele verhält sich zum Leibe und zunächst zum Nervensystem nicht wie das Product zur wirkenden Ursache, sondern wie der Handelnde zu dem allerdings unentbehrlichen Mittel seiner Selbstbethätigung, also etwa, um ein concretes Beispiel zu brauchen, wie der Virtuos zu seinem ihm individuell eignenden und dienenden Instrumente. Der Virtuos wäre

ohne sein Instrument nicht was er ist: er hätte kein Virtuos werden können und vermöchte sich nicht als solcher zu beweisen. Ist das Instrument verstimmt, so wird das Spiel falsch, krankhaft; springen die Saiten, so hört das Spiel auf. Aber darum hört nicht auch der Virtuos auf, so wie die Seele mit dem Leib zu existiren aufhören soll. Das Instrument ist nicht die Hauptsache, nicht die Ursache eines Concerts, als entstünde dieses durch die eigene Thätigkeit, durch das Selbstspiel des Instruments; und doch kann das Concert nicht ohne das Instrument zu Stande kommen. Das ist der Begriff des Mittels, und insbesondere des organischen, mit dem Handelnden zu Einem lebendigen Ganzen verwachsenen Mittels, des Organs und des Organismus als eines Systems von Organen. So verhält sich die Seele zum Leibe und zunächst zum Nervensystem. Dieses selbst aber empfängt seine Lebenskraft von dem allernährenden, auch die Nerven speisenden und erneuernden Blute, so daß das Seelenleben wohl seiner thatsächlichen Verwirklichung nach im Gehirn, dem letzten Grunde nach aber im Herzen sein Centrum hat, und daß „die Seele im Blute ist". Damit hängt zusammen, daß das unmittelbare Seelenleben vorzugsweise im Herzen, das vermittelte im Gehirn seinen Sitz hat, denn jenes ist, wie wir wissen, der Mutterschooß, aus welchem sich dieses entwickelt. Pflegen wir doch auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche schon Kopf und Herz wie Verstand und Gefühl einander entgegen zu setzen. Aber nicht nur der Verstand, sondern auch der Wille vermittelt sich durch das Gehirn, denn nicht nur die sensitiven Nerven, sondern auch die motorischen, welche der willkürlichen Bewegung vorstehen, gehen von demselben aus. Daß aber das Gefühl vorzugsweise im Herzen wohnt, zeigen das Herzklopfen, die Schamröthe und andere Wallungen des Blutes, welche in Verbindung mit Gefühlserregungen auftreten. Das Leben des Alterthums und besonders des Morgenlandes bewegte sich vorherrschend im Elemente der Unmittelbarkeit, während in der modernen Welt die vermittelten Seelen-

thätigkeiten weit überwiegen. Es ist daher kein Wunder, daß sich die Aufmerksamkeit der neueren Zeit fast ausschließlich dem Gehirn als Sitz der Seelenthätigkeiten zugewendet hat, während das Alterthum mit wenigen Ausnahmen im Herzen den „Centralherd des Lebensbetriebes“ erkannte. Dies ist insbesondere in der h. Schrift der Fall, die uns den Menschen vorzüglich in seinen religiösen Beziehungen zeigt, welche ja grundwesentlich dem unmittelbaren Geistesleben angehören. So ergiebt sich hier für unsere Betonung des letztern von selbst die biblische Bestätigung. Das Herz ist also, indem der Sitz des unmittelbaren, eben damit zugleich „die organische Basis des gesammten Seelenlebens“. [7]) Es ist die unsichtbare Wurzel, welche dem menschlichen Lebensbaum seine Säfte zuführt, während das Haupt mit dem Gehirn der hochragenden Krone gleicht, welche die Früchte hervorbringt. Wenn wir nämlich oben gesehen haben, daß das Gefühl mehr nach innen zurücktritt in die stille Tiefe des Seelengrundes, Verstand und Wille dagegen nach außen gerichtete Thätigkeiten sind, so prägt sich dieselbe Eigenthümlichkeit auch in ihren körperlichen Organen aus. Das Herz ist im Innern des Leibes verborgen, Haupt und Glieder treten nach außen bedeutsam hervor.

Der Leib hat aber nicht blos die Funktionen der Seele zu vermitteln, sondern es kommt ihm nach dem Obenbemerkten auch eine selbständige Bedeutung neben der Seele zu. Indem er das Ich mit der Welt in Verbindung setzt, giebt er dem menschlichen Bewußtsein einen eigenthümlichen Inhalt, so daß es zum Weltbewußtsein wird, ebenso wie auf der andern Seite das Gewissen ein inhaltlich bestimmtes Bewußtsein ist, nämlich Gottesbewußtsein. Weltbewußtsein, Selbstbewußtsein, Gottesbewußtsein verhalten sich wieder zu einander wie Leib, Seele und Geist und sind deren ursprünglichste Lebensäußerungen. So gewiß jedes von den erstern ein selbständiges und nothwendiges, integrirendes Element des menschlichen Bewußt-

seins ist, so gewiß sind Leib, Seele und Geist die wesentlichen Faktoren des menschlichen Seins, von denen jeder seine selbständige Stellung zu den übrigen und seine nothwendige, nicht zu entbehrende und durch nichts Anderes zu ersetzende Bedeutung für das Ganze hat. Die Funktionen des beseelten Leibes, durch welche er den Verkehr des Menschen mit der Sinnenwelt vermittelt, müssen sich der Natur der Sache nach den seelischen gleichgestalten, da wir diese mit Nothwendigkeit aus dem Wesen des Ich hervorgehen sahen. So entspricht dem Gefühl auf dieser niedrigeren, sinnlichen Stufe die *Empfindung*, welcher als die unmittelbaren Funktionen des Erkennens und Wollens der *Sinneseindruck oder die Anschauung* und der *Trieb* sich zugesellen, woran sich dann als die vermittelten die *Wahrnehmung* und *Begierde* schließen.

Es liegt auch hier nicht in unserer Aufgabe, dieses Schema oder überhaupt die Lehre vom Leib und sein Verhältniß zur Seele weiter zu erörtern. Die letztere Frage ist ohnedies so schwierig, daß sie sich ihrem innersten Kerne nach der Beantwortung entzieht, weil sie mit dem den Sterblichen verhüllten Geheimnisse des Lebens zusammenhängt. Hier sollten nur einige somatologische Hauptpunkte hervorgehoben werden, welche geeignet sind, diejenigen Lehren in ein helleres Licht zu stellen, um deren Geltendmachung es sich für uns vorzugsweise handelt, da sie von grundlegender Bedeutung für den Religionsbegriff sind und doch noch der allgemeinen Anerkennung entbehren, die Unterscheidung des unmittelbaren und des vermittelten Seelenlebens und die Dreitheilung des menschlichen Wesens in Leib, Seele und Geist (Trichotomie). Wir wenden uns jetzt nach der andern Seite, zu der Bedingtheit des Ich oder der Seele von oben, welche wir, einem weitverbreiteten Sprachgebrauche folgend, auf den Geist zurückzuführen uns erlaubt haben, dessen unmittelbare Lebensäußerung das Gewissen ist. Auch hier gedenken wir nicht etwa dogmatische Sätze aufzu-

stellen, sondern auf dem betretenen Wege einer nach Kräften unbefangenen und treuen Analyse des menschlichen Bewußtseins vorwärts zu gehen.

b. Der Geist.

1) Das Gewissen.

Jeder Mensch hat ein Gewissen, welches sich ihm mit unmittelbarer Gewalt als unbedingte Autorität über seine Handlungen, mithin als über den Seelenthätigkeiten stehend ankündigt. Das Gewissen ist so das Gefühl auf der dritten, geistigen Stufe des menschlichen Wesens, welche sich eben in ihm als eine selbständige, vom psychischen Gebiet spezifisch verschiedene, höhere und höchste, mit unmittelbarer Gewißheit bezeugt. Näher ist das Gewissen nach dem Gesagten das Gefühl des Unbedingten (Absoluten), welches letztere in ihm mit ursprüngicher, über unsere Willkür schlechthin hinausliegender Kraft unser Innerstes ergreift. Das Unbedingte ist das, was durch nichts außer ihm bedingt, d. h. begründet und bestimmt, was mithin aus sich selbst lebend und in sich selbst vollkommen ist. So bezeugt es sich uns einerseits als das Ideale, schlechthin Vollkommene, welches im Unterschied von allem, was uns die irdische Erfahrung zeigt, von dem werdenden, wechselnden, getheilten oder gar getrübten Dasein, in schlechthiniger Vollendung existirt, andrerseits als das absolut Reale, das wesenhaft Seiende, welches unabhängig von allem, was außer ihm ist, von allem Menschlichen und Natürlichen, ein selbständiges Dasein aus sich und für sich hat. So als das Ideal-Reale (schlechthin Wahre und Wirkliche) ist das Vollkommene näher das Heilige, welches erhaben über die Welt in selbsteigener Majestät das ewig vollendete Leben lebt, sich selbst genügend und unantastbar für die Menschen, die es auf keine Weise in ihrer Gewalt haben, vielmehr sich ihm, wenn sie an seiner Vollkommenheit Antheil haben wollen, schlechthin unterwerfen müssen. Ein Kind antwortete einmal auf die Frage, was heilig sei: Das, womit man nicht machen kann, was man

will. Daher bezeugt sich das Heilige den Menschen zunächst im Gefühl, weil es sie hier in seiner ganzen unbedingten Autorität mit der vollen Kraft der Unmittelbarkeit ergreifen kann. Dies um so mehr, da, wie wir wissen, das Gefühl zugleich individueller Natur ist. Liegt hierin, was einer anderen Seite der Betrachtung angehört, die individuelle Schranke oder Beschränktheit des Gewissens, so ist damit, worauf es hier für uns ankommt, auch dies gegeben, daß das Heilige dieser bestimmten Person sich in seiner unbedingten Realität erweist, und sie hinwiederum persönlich unbedingt für sich in Anspruch nimmt. Ein doppeltes ist daher in dem gegenseitigen Verhältniß des Unbedingten und des Menschen, wie es sich im Gewissen ankündigt, enthalten. Es bezeugt für's Erste sich uns in unsrem Bewußtsein als die absolute Realität, welche als solche ohne Vernünfteln und Markten anerkannt und geehrt sein will, welche also unbedingte Annahme, Glauben von uns fordert, so daß wir uns ihr mit unserm ganzen Sein, wie wir dasselbe in unmittelbarer Weise besitzen, mit unserm eigensten, innersten Personleben aufschließen und hingeben: dies ist die Grundlage der Religion. Für's Andere nimmt das Unbedingte uns für sich in unserer gesammten Thätigkeit unbedingt in Anspruch, die Stimme des Gewissens ist kategorisch, der Mensch sieht sich innerlich genöthigt, sein Gebot, diesen kategorischen Imperativ, als die unverbrüchliche Norm all seines Thuns zu befolgen, wenn er nicht sein eigenes Dasein in seinem tiefsten Wesen beschädigen will: dies ist die Grundlage der Sittlichkeit. Die Religion hat ihre Geburtsstätte im unmittelbaren Bewußtsein, die Sittlichkeit bewegt sich in den vermittelten Thätigkeiten. Und wie wir schon auf dem Gebiete des Seelenlebens gesehen haben, daß das Gefühl oder das unmittelbare Selbstbewußtsein die Selbstthätigkeit mit ihren vermittelten Funktionen des Erkennens und Wollens beständig anregt und in Bewegung setzt: nicht anders verhält es sich auch in dieser höheren, geistigen Sphäre.

Religion und Sittlichkeit haben also ihre gemeinsame Wurzel im Gewissen, aber so, daß die Religion das Erste und Ursprüngliche ist und die Sittlichkeit durchaus auf religiösem Grunde ruht. Das Gewissen als das Gefühl des Unbedingten erweist sich daher, näher analysirt, als die unmittelbare Einheit des Bewußtseins vom Heiligen und des Antriebs zur Heiligung oder der religiösen Anlage und des sittlichen Triebes. Dieses innere Gesetz hat dem Wesen nach keinen andern Inhalt als das äußerlich gegebene sinaitische Gesetz mit seinem Grundspruch: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.

Die Frage, ob das Absolute als ein persönliches Wesen existire, kann bei einer geradsinnigen, nicht durch anderswoher kommende Verstandesreflexionen getrübten Auffassung des Gewissenszeugnisses gar nicht entstehen. Bezeugt sich uns das Absolute als das Vollkommene, so ist hier unmittelbar mitgesagt, daß es nicht unvollkommener sein kann als wir selbst, was es aber als unpersönliches Wesen wäre, so gewiß der Mensch vollkommener ist als das Thier, der Geist vollkommener als die Natur. Das ist ein Grundeindruck, der sich immer wieder in seiner Wahrheit und Ueberzeugungskraft Geltung verschafft, so oft er auch vom Pantheismus angegriffen worden ist. Bezeugt sich uns sodann das Vollkommene näher als das Heilige, das uns ethisch verpflichtet, so muß es selbst auch ein ethisches Wesen sein, welches ohne Persönlichkeit unmöglich ist. Heilig ist ursprünglich nur der Heilige; Heiliges giebt es nur durch Ihn. Die Pflicht in ihrer unverbrüchlichen Heiligkeit setzt den Heiligen über uns, der Imperativ setzt einen Imperator, die Autorität einen Autor voraus; das: Du sollst, ein Ich, welches das innere Recht hat, uns so zu gebieten, und die Macht, seinem Gebote Geltung zu verschaffen. Wir sind nicht unser selbst, wir haben einen Herrn über uns, der wie Gesetzgeber so auch Richter, Vergelter ist. Ein Gesetz wird illusorisch und verliert seine Kraft und Bedeutung, sobald es nicht gehandhabt,

sobald ihm nicht den Uebertretern gegenüber Achtung und Geltung verschafft wird. Eben darum kündigt sich uns das Sittliche im Gewissen nicht blos als das Ideale an, als das Ideal unsres Wesens, dem wir nachzustreben haben, sondern zugleich als das absolut Reale, das einmal in der Welt seine volle Verwirklichung finden muß. Nur darum hat es auch das Recht und die Kraft unbedingter Forderung an uns; denn sonst wäre es nicht ein Ideal, sondern ein Schemen, ein Phantom, wofür unser ganzes Dasein in Pflich genommen wurde. Da nun aber diese absolute Realisirung der sittlichen Forderung, wie sich bald noch näher ergeben wird, schlechterdings nicht in unserer Macht steht, so liegt die Garantie dafür, wie dies auch im Wesen der Sache selbst gegeben ist, nur in Demjenigen, den wir als den absoluten Autor und Imperator erkannt haben. Dies ist so unmittelbare Aussage des sittlichen Bewußtseins, daß selbst Kant, obwohl er Gott nicht als Gesetzgeber anerkannte, ihn doch noch, freilich nur durch eine rühmliche Inconsequenz von seinem Standpunkt aus, als Richter und Vergelter einführte. Allein der Letzte auf dem Platze kann er nur sein, wenn er auch schon der Erste gewesen ist; der das O ist, muß auch das A sein. Die Religion vollends ist ihrem Wesen nach, wie doch im Grunde jeder Fromme es nicht anders weiß, obgleich selbst ein Schleiermacher sich hierin irrte, ein Verhältniß von Person zu Person, Gemeinschaft der menschlichen Persönlichkeit mit der göttlichen. Dafür genügt schon die eine Thatsache, daß die allgemeinste Lebensäußerung der Religion das Gebet ist, welches ein hörendes Ohr voraussetzt, was auch immer der Pantheismus, künstlich genug, hiegegen vorbringen mag. Kurz, wie das Gefühl das unmittelbare Selbstbewußtsein ist, so ist das Gewissen das unmittelbare Gottesbewußtsein, (wobei wir das Wort Gott in dem allein ächten Sinne der Urpersönlichkeit verstehen), und dies ist also der concrete Ausdruck, der sich uns jetzt von selbst für den früheren, übrigens mi

Absicht gewählten abstracteren: Gefühl des Unbedingten ergeben hat. Das Gewissen, können wir auch sagen, ist das unsrem Geiste eingeprägte Zeugniß unserer Geschöpflichkeit, der Namenszug, das Monogramm des Schöpfers im Geschöpf. Denn, wie bereits angedeutet, Gott hat zur Gesetzgebung nur dann das Recht und zum Gerichte, d. h. zur Entscheidung über unser ewiges Loos nur dann Recht und Macht, wenn unser Dasein von seinem Ursprung an in schlechthiniger Abhängigkeit von ihm steht, d. h. wenn er unser Schöpfer ist. Und „Gefühl dieser schlechthinigen Abhängigkeit" ist ja eben vor Allem das Gottesbewußtsein. Im Pantheismus ist dies ursprüngliche Gottesbewußtsein immer irgendwie entartet oder entstellt, indem er den Unterschied des Schöpfers und Geschöpfs, Gottes und des Menschen im Prinzip aufhebt und so auch den Urbegriffen des Gesetzgebers und Richters, sowie überhaupt des Heiligen nicht gerecht werden kann. Wie wenig der Pantheismus dem Gewissen ein Genüge thut, wird sich uns noch näher ergeben, wenn wir jetzt dem Begriff des letzteren weiter nachgehen.

Denn dieser ist im Bisherigen noch keineswegs erschöpft. Im Gewissen, haben wir gesehen, kündigt sich uns ein Füreinandersein Gottes und des Menschen an. Aber es mußte auch bereits wiederholt angedeutet werden, in welcher Weise sich dieses Füreinandersein näher im Gewissen bezeugt. Es ist nicht eine Friedensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, welche sich da zu fühlen giebt, daß wir etwa der Liebe Gottes als unsres himmlischen Vaters versichert würden und ihm in kindlichem Vertrauen und Glauben nahen dürften. Die Stimme des Gewissens ist nicht Evangelium, sondern G e s e tz. Nicht als unser Vater, sondern als unser Gesetzgeber und Richter offenbart sich uns Gott durch dieselbe; und was uns betrifft, so hält uns das Gewissen eben nur das göttliche Gesetz vor, welches uns zeigt, wie wir vor Gott und eben daher nach dem Ideal unseres eigenen Wesens sein sollten, aber nicht sind; wie wir sind, aber nicht sein sollten. Nur

das läßt sich noch hinzufügen, daß im Gewissen dem Gesetz auch eine Prophetenstimme zur Seite tritt, sofern sich Gott nicht blos als Gesetzgeber, sondern auch als Richter ankündigt, und daß diese Prophetenstimme nicht blos eine drohende ist, sondern auch eine verheißende, sofern der Richter nicht blos das Böse bestraft, sondern auch dem Guten zu Lohn und Sieg hilft und seine dereinstige völlige Realisirung verbürgt (vergl. Hebr. 11, 6.). Hat doch auch das mosaische Gesetz seine ihm immanente Prophetie (2 Mos. 20, 5 f. 7, 12. vergl. Eph. 6, 2. 3 Mos. 26. 5 Mos. 27 ff. Jos. 8, 34.). Im Einzelnen erfahren wir etwas von dieser Seite des Gewissens in dem, was wir das gute Gewissen nennen, wenn wir eine gute That gethan oder eine böse, die man uns zur Last legen will, nicht gethan haben. Auf dieser Seite des Gewissens findet auch jedes huldvolle, freundliche Entgegenkommen Gottes, wie es schon in der Natur und in der allgemeinen Menschenführung sich uns vielfach darbietet, Anklang und dankbare Annahme.[8]) Im Ganzen aber lehrt uns das Gewissen unsern thatsächlichen Gesammtzustand als einen abnormen, gottwidrigen kennen. Denn wenn es auch zunächst nur über unsere einzelnen Handlungen richtet, so sagt uns doch seine Stimme, wer auch nur an Einem sündige, werde vom Gesetz als Uebertreter gestraft und sei es ganz schuldig (Jac. 2, 9. 10.). Und nicht nur das, sondern wer es ernster mit dem Gewissen nimmt, wird auch bald inne, daß die bösen Handlungen nichts Vereinzeltes sind, sondern aus einer gemeinsamen bösen Wurzel hervorgehen, daß es also, um den Kant'schen Ausdruck zu gebrauchen, ein radikales Böse in uns giebt, vermöge dessen unsere ganze Person dem heiligen Gott als unheilig und verwerflich gegenübersteht. Hat doch schon Aristoteles einen so tiefen Eindruck von dem den ganzen Menschen beherrschenden Verderben, daß er bemerkt, die Thierheit sei geringer als das Böse, wenn auch schrecklicher, denn es sei dabei nicht das Beste verderbt, wie im Menschen,[9]) und Platon erklärt bekanntlich unsere ganze

jetzige sinnliche Existenz aus einem Abfall der Seele von den übersinnlichen Ideen, die sie in der Präexistenz schauete; so daß wir sehen, wie auch schon die erleuchteteren Heiden im Lichte des Gewissens nicht nur einzelne Handlungen, sondern den Gesammtzustand des Menschen als böse erkannt haben. Das Gewissen bezeugt uns also wohl, daß Gott ist, aber daß er nicht für, sondern wider uns ist, weil wir nicht für, sondern wider ihn sind. Es ist wohl Gottesbewußtsein und damit religiöse Anlage, aber es ist nicht productive Quelle der Religion. Denn Religion ist nicht blos Gottesbewußtsein, sondern Gottesgemeinschaft, und von dieser findet sich im Gewissen gerade das Gegentheil. Je lebendiger im Sünder der Gewissenseindruck von Gott ist, desto mehr muß er in ihm den zürnenden Richter erkennen, zu dem er kein Herz fassen kann, das verzehrende Feuer, vor dem er sich fürchten, zittern, fliehen muß. So erfährt der Mensch im Gewissen freilich nicht nur das Dasein Gottes, sondern auch die ursprüngliche und wesentliche Gebundenheit seines eigenen Daseins an Gott; aber er erfährt zugleich dieses sein Dasein als ein thatsächlich von Gott getrenntes, ja gottwidriges, und darum abnormes und unseliges. So wenig also kann das Gewissen für sich allein die Religion begründen, daß es uns vielmehr das Band zwischen Gott und uns als zerrissen ankündigt, wobei wir uns freilich aus diesem Zustande als einem abnormen und unseligen heraussehnen, ohne uns aber selbst heraushelfen zu können, weil eben das Gewissen nur Gesetz ist und nicht Kraft. Das Höchste, wozu es dasselbe bringen kann, ist daher der schmerzliche Sehnsuchtsruf: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen? Wie es denn in sittlicher Beziehung zweierlei bezeugt, Sünde und Gesetz, so bezeugt es dem entsprechend in religiöser Hinsicht einerseits unsere Geschiedenheit von Gott; unsere Gottentfremdung, andrerseits unsere Gebundenheit an Gott, unser Gottesbedürfniß. Mit andern Worten, die religiöse Anlage im Gewissen erweist sich uns näher einerseits als Religions-

losigkeit, andrerseits als Religionsbedürftigkeit. Nur Gott selbst ist es, der das zerrissene Band zwischen sich und uns herstellen und in Folge hievon unsern abnormen und unseligen Zustand in sein Gegentheil verwandeln kann.

Man hat darüber gestritten, ob der Begriff des Gewissens den der Sünde zu seiner Voraussetzung habe oder nicht. Je nachdem man die Sache ansieht, ist dies nur ein Wortstreit; bei scharfer Begriffsfassung aber muß die Frage bejaht werden. Gesetz nämlich hätte es allerdings auch für den sich normal entwickelnden Menschen gegeben, eben als Norm für diese seine Entwicklung; denn jede höhere Entwicklungsstufe ist für die niedrigere ein Sollen. Aber das Sollen wäre hier nicht vom Sein getrennt oder gar demselben entgegengesetzt, das Gesetz wäre nicht ohne Kraft gewesen. Das Sittengesetz hätte dann dem Naturgesetz geglichen, welches, wie wir unten noch näher sehen werden, nichts Anderes ist als die Form und Norm für das Wirken der Kraft. Diese gesetzmäßig wirkende Kraft ist aber, zumal auf religiös-sittlichem Gebiete, der Geist, der daher auch in den Wiedergebornen das Gesetz vollbringt und die Stelle des Gewissens einnimmt, indem er sie der bisherigen Kraftlosigkeit, gleichsam Leerheit desselben gegenüber ausfüllt. Durch den Geist wäre der Mensch bei sündloser Entwicklung auch mit Gott in realer Lebensgemeinschaft gestanden; aus Gott stammend und immer neu zufließend, wäre derselbe im Menschen ebensowohl das religiöse Band als die sittliche Kraft gewesen. Vom Gewissen, so wie es sich factisch darstellt, nämlich als bloße Gesetzesstimme und darum als Zeugniß unsrer Trennung von Gott, hätte daher bei normaler Entwicklung nicht die Rede sein können; an der Stelle desselben wäre der Geist in seiner Vollkraft gestanden. Daher wird auch bei Jesus niemals von einem Gewissen, viel aber vom Geiste gesprochen. Das Gewissen ist der Rest des Geistes im gefallenen Menschen, der zur bloßen Form und Norm gewordene, seiner Kraft beraubte, zum Thun, zur Herstellung eines entsprechenden

Lebensbestandes unfähige Geist. Auch darin gleicht also das Gewissen dem mosaischen Gesetz, daß es die Sünde zur Voraussetzung hat. Vgl. 1 Tim. 1, 9.[10])

Weil das Gewissen sich nur als Gesetzesstimme im Menschen geltend macht, so ist erklärlich, daß das Sittliche neben dem Religiösen eine selbständige, ja vorwiegende Stellung im Gewissenszeugniß einnimmt. Denn Gesetz ist zunächst ein ethischer Begriff, es ist Sittengesetz, nicht Religionsgesetz. Der Gesetzgeber steht erst hinter dem Gesetz, hier steht er aber auch wirklich in seiner ganzen heiligen Majestät. In diesem Betracht ist das Gewissen ein der Ethik angehöriger Begriff und bietet derselben noch manche schwierige und interessante Punkte zur Untersuchung dar, z. B. die Fragen vom schwachen, vom irrenden Gewissen 2c., die uns aber hier, wo es sich um die Grundlagen für den Religionsbegriff handelt, nicht angehen. Dagegen müssen wir einer einseitigen und irrigen Auffassung des Gewissens gedenken, welche sich an das so eben Bemerkte als Uebertreibung anschließt. Steht nämlich der Gesetzgeber erst hinter dem Gesetz, so kann man ihn auch übersehen und nur das Gesetz wahrnehmen; bezeugt sich dem Menschen im Gewissen, wie früher gezeigt, seine Religionslosigkeit, seine Gottesferne, so läßt sich hieraus verstehen, daß das Religiöse nach und nach ganz im Bewußsein zurücktreten, ja verschwinden, und die Gewissensaussage lediglich als Sittengesetz erscheinen kann. Dann wird von der Wissenschaft die Theonomie als Heteronomie angesehen und durch die Autonomie ersetzt; im Leben aber tritt an die Stelle der religiösen Sittlichkeit, der aus dem Glauben gebornen Liebe, jene blos menschliche Gewissen- und Ehrenhaftigkeit, die uns so oft auch bei Christen begegnet. Bei tieferen Naturen macht sich freilich das Gottesbewußtsein immer wieder geltend. Nachdem Kant Gott als Gesetzgeber durch das Hauptportal seines Lehrgebäudes entlassen hatte, ließ er ihn doch als Vergelter

gleichsam durch eine Hinterpforte wieder ein. In der Praxis aber ist jene relative Sittlichkeit, wie Julius Müller treffend bemerkt, häufig zugleich unbewußte Frömmigkeit (welche jedoch mit Rothe's unbewußter Christlichkeit nicht zu verwechseln ist). Allein dieser ganze Standpunkt, theoretisch oder practisch, gleicht einem trüben Tage, wo, wenn auch das Licht nicht gänzlich fehlt, doch der Quell des Lichts hinter schweren Wolken verborgen ist. Wer dagegen am Sonnenlichte wandelt, der erkennt nicht nur den Quell des irdischen Lichtes, sondern er wird auch von seiner Kraft viel tiefer durchwärmt und erleuchtet. Sobald man in der Gewissensaussage das Sittliche vom Religiösen lostrennt, wird nicht nur dieses, sondern auch jenes geschädiget, so gewiß eine Pflanze, vom mütterlichen Boden losgerissen, über kurz oder lang verwelken muß. Es beginnen dann die Abschwächungen der zwei Begriffe, welche den Hauptgegenstand des sittlichen Gewissenszeugnisses ausmachen, Gesetz und Sünde. Entweder wird der eine zu Gunsten des andern abgeschwächt oder auch, was übrigens in allen Fällen das Endergebniß sein wird, beide mit einander, so daß der Mensch zu jener stumpfen Selbstzufriedenheit mit seinem sittlichen Zustande gelangt, welche wir als die bemitleidenswerthe Grundstimmung bei der Mehrzahl unseres Geschlechtes finden. Wir geben wieder ein Beispiel aus der Wissenschaft und eines aus dem Leben. Kant schwächt die Sünde zu Gunsten des Gesetzes ab, indem er zwar wohl ein radicales Böse lehrt, aber durch einen ähnlichen, wiewohl minder lobenswerthen Widerspruch als der vorhin angeführte, zugleich die sittliche Freiheit des Menschen behauptet, vermöge welcher dieser, was er solle, auch könne. Wer, der auch nur einigermaßen ernstere Gewissensblicke in sein eigenes Leben gethan hat, muß nicht hiegegen dem Apostel Paulus in seinen Selbstaussagen Röm. 7. Recht geben? Das Gesetz wird zu Gunsten der Sünde abgeschwächt von jener Ehrenhaftigkeit, die wir oben gleich nach der Gewissen-

haftigkeit genannt haben, weil diese nur allzuleicht zu jener herabsinkt. Während nämlich die Gewissenhaftigkeit sich doch noch vor dem innern, unsichtbaren Gesetz und Gerichte scheut, macht dagegen die Ehrenhaftigkeit das, was bei Menschen in Achtung oder auch nur in Geltung setzt, zur Richtschnur der Handlungen und zum Maßstab ihrer Beurtheilung. Auch im besten Fall aber mischt sich dieser autonomischen Sittlichkeit, welche ohne Beugung vor Gott und ohne Gebet ist, ein, sei es auch manchmal leiser Zug von Selbstgerechtigkeit bei, eine Untugend, welche sich der eigenen Tugend wie ihr Schatten an die Fersen heftet, und welche den Menschen für das Göttliche immer unempfänglicher macht. So haben auch die Juden ihr Gesetz vom Gesetzgeber, vom Glauben an Gott losgerissen und zu einer Werkgerechtigkeit mißbraucht, welche, eben weil sie vom Glauben und der Glaubensgerechtigkeit nichts mehr verstand, die Nation für die volle Offenbarung Gottes in Jesu Christo unempfänglich machte. Ebenso konnte Kant das Evangelium nicht verstehen und mußte es ablehnen. Denn wie das Gewissensgesetz sich zum mosaischen Gesetze verhält, so verhält sich der sittliche Autonomismus zu dem von Jesus und Paulus bekämpften pharisäisch-judaistischen Nomismus.

Wenn der soeben beschriebene Standpunkt das religiöse Moment im Gewissen übersieht, so ist ihm in neuerer Zeit ein anderer gegenübergetreten, der dasselbe umgekehrt überschätzt und überspannt. In Frankreich gehört hieher die neue Schule von Scherer und Colani, welche einige Gedanken von Alexander Vinet einseitig und bis in's Extrem verfolgt und mit negativer deutscher Bibelkritik combinirt. Unter uns kommt in dieser Hinsicht vorzüglich Schenkel und seine „christliche Dogmatik, vom Standpunkte des Gewissens dargestellt", in Betracht. Es ist vor allem anzuerkennen, daß Schenkel mit seinem Gewissensstandpunkt einen wesentlichen Fortschritt über den Schleiermacher'schen Gefühlsstandpunkt hinaus in einer Beziehung

gemacht, in der andern wenigstens versucht hat. Er erkennt, daß das Gewissen von einem persönlichen Gotte zeugt, und vertritt diese Wahrheit mit Energie (s. namentlich S. 142). Damit verbindet sich der ernstliche, an sich rühmenswerthe Versuch, das Religiöse als mit dem Sittlichen und (Kant und Fichte gegenüber) dieses als mit jenem in Urzusammenhang stehend nachzuweisen. Wenn also Schenkel von den beiden Sätzen ausgeht, „im Gewissen sei das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben und die Synthese des religiösen und ethischen Factors ursprünglich enthalten" (S. 135), so können wir ihm hierin nur beipflichten. In der Art und Weise aber, wie er den zweiten dieser Sätze und damit den Begriff des Gewissens überhaupt näher bestimmt, wird man ihm nicht folgen können. Er sagt nämlich: „Das Gottesbewußtsein ist im Gewissen gegeben sowohl als das Bewußtsein von einem Sein Gottes in uns, als von einem Nichtmehrsein unser in Gott. Demgemäß ist das Gewissen als religiöses Centralorgan des menschlichen Geistes zugleich auch ethisches Centralorgan. Durch den religiösen Gewissensfactor entsteht das Glaubensbewußtsein, durch den ethischen das Gesetzesbewußtsein." Wer mit den religiösen Grundbegriffen der Bibel vertraut ist, wird sich vor Allem wundern müssen, daß hier Glaube und Gesetz, welche doch Paulus einander direct entgegenstellt (Gal. 4, 23—25. Röm. 4, 13. 14.), so friedlich bei einander erscheinen als Momente Eines Begriffes. Es wäre dies nur möglich, wenn der Glaube als jener allgemeine, auch bei den Dämonen vorkommende, daher unlebendige und im Grunde nur mißbräuchlich sich so nennende Glaube (Jak. 2, 19.) gefaßt wird, welcher lediglich so viel als Bewußtsein von Gott, Wissen um sein Dasein ist. An diesen „Glauben in seiner allgemeinsten Lebensform, der dem Menschen mit dem Gewissen angeboren ist", scheint Schenkel allerdings zunächst zu denken (S. 150 f.), und darauf deutet wohl auch der sonderbare Ausdruck Glaubensbewußtsein hin. Allein Schenkel faßt dann den Glau-

ben doch sogleich wieder im tieferen, volleren Sinn, wenn er sagt (S. 151): „Im Glauben werden wir uns der persönlichen Gemeinschaft Gottes bewußt; der Glaube ist die Quelle, aus welcher die Kraft des religiösen Geistes, der innere Friede fließt“; ja er spricht von „der Freude über den erfahrenen Genuß der persönlichen Gottesgemeinschaft, von der wohlthuenden oder zufriedenstellenden Wirkung des Gewissens, welche die religiöse Thätigkeit desselben im specifischen und wesentlichen Sinne des Wortes ist“ (S. 146. 143 f.). Könnte man diesen Gedanken im Hinblick auf das, was man das gute Gewissen nennt, noch eine gewisse Wahrheit zugestehen, so wäre das ein sittliches Gefühl und nicht zunächst ein religiöses, was es doch gerade im Unterschiede vom sittlichen „im spezifischen und wesentlichen Sinne des Wortes“ sein soll. In religiöser Hinsicht, d. h. im Verhältniß zu Gott wohnt im Gewissen nicht Friede und Freude (die kommen erst im heiligen Geist, Röm. 14, 17.), nicht Glauben und Vertrauen, sondern — und je mehr es geweckt wird, desto mehr — Unfriede und Mißtrauen, Angst und Schrecken: man erinnere sich nur an die perterritae conscientiae der Reformatoren. Schenkel hat offenbar in der Freude darüber, daß wir im Gewissen einen Zeugen des persönlichen Gottes und insofern freilich die Grundlage der Religion, die religiöse Anlage in uns tragen, viel zu viel positiven religiösen Inhalt in dasselbe hineingelegt. Faßt man das Glaubensbewußtsein so voll, so schließt es in der That das Gesetzesbewußtsein aus; und wenn Schenkel (S.151) unbedenklich die beiden Bestimmungen zusammenstellt: „Werden wir uns Gottes im Glauben bewußt, insofern wir uns seiner persönlichen Gemeinschaft bewußt werden: so werden wir uns dagegen seiner im Gesetze bewußt, insofern wir uns der Entfremdung von seiner persönlichen Gemeinschaft bewußt werden,“ so muß man fragen, ob denn der Mensch zugleich in Gemeinschaft mit Gott stehen und nicht stehen, ob das Eine Gewissen diese zwei einander widersprechenden

Dinge bezeugen kann? — Müssen wir also die Schenkel'sche Bestimmung des religiösen Factors des Gewissens ablehnen, weil sie in sich selbst unhaltbar und überdies mit seiner eigenen Bestimmung des ethischen Factors unvereinbar ist: so ist nun auch diese letztere für sich und in ihrem Zusammenhang mit der ersteren in Anspruch zu nehmen. Das Gewissen, lehrt Schenkel, ist für's Andere Bewußtsein von einem Nichtmehrsein unser in Gott, welches als solches Bewußtsein „eines Sollens des Menschen in Beziehung auf Gott" ist, daher Gesetzesbewußtsein, das uns zur „ethischen Thätigkeit antreibt, welche, von einem Mangel an Uebereinstimmung mit dem Sein Gottes in uns ausgehend, auf Wiederherstellung dieses Mangels gerichtet ist" (S. 151. 146). Aber ist denn nicht die Wiederherstellung des Mangels an Uebereinstimmung mit dem Sein Gottes in uns, die Versöhnung mit Gott vielmehr Sache der Religion? Ist nicht in allen Religionen das Opfer, durch welches der Mensch die gestörte Gemeinschaft mit Gott wieder herzustellen sucht, der ursprünglichste und hauptsächlichste Ausdruck des frommen Bewußtseins? Schenkel fühlt dies auch selbst, wenn er (S. 152) bemerkt: „Die Sittlichkeit hat in ihrer auf diesem Standpunkte unauflöslichen Synthese mit der Religion keine andere Bedeutung, als daß sie das Bedürfniß des menschlichen Geistes nach Wiederherstellung der Religion, oder der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, wo dieselbe zerstört ist, ausdrückt." Ja er spricht in seiner Deduction des Sittlichen von dem „Bewußtsein gestörter Gemeinschaft mit Gott, d. h. des Religionsmangels, welches ein Bedürfniß des menschlichen Geistes nach der fehlenden und doch vorhanden sein sollenden Gottesgemeinschaft oder der Religion ausdrücke" (S. 145 f.). Hier ist er ganz auf der richtigen Spur, die er hätte weiter verfolgen sollen; nur das ist seltsam, daß er diese Gesichtspunkte unter den Begriff der Sittlichkeit stellt; denn Religionsmangel und Religionsbedürfniß liegen doch offenbar auf der religiösen

Seite des Gewissens. Allein jetzt rächt sich der Umstand, daß Schenkel dieses Gebiet bereits mit anderweitigen und, wie wir gesehen haben, unrichtigen Bestimmungen besetzt hat, als ob nämlich das Gewissen vermöge seines religiösen Factors von sich aus Glauben, Gottesgemeinschaft, Religion erzeugen könnte. Da er sich nun aber den Blick für den wahren Sachverhalt, den Religionsmangel, doch nicht verschließen kann, so sieht er sich genöthigt, diesen unter einem anderen Begriff, dem des Sittlichen, unterzubringen, welcher daher vom Religiösen nicht gehörig geschieden und nur negativ religiös gefaßt wird. In Wahrheit bezeugt uns das Gewissen den Gegensatz von Sein und Sollen ebensowohl auf auf dem religiösen als dem sittlichen Gebiete, und der Unterschied des Religiösen und Sittlichen liegt ganz anderswo als darin, daß jenes ein gleichsam noch unverletztes, vollkommenes Sein Gottes in uns darstellte, dieses dagegen auf dem Nichtmehrsein und Seinsollen, Gesetzesbewußtsein beruhte. Vielmehr ist im Gesetzesbewußtsein die ganze Gewissensaussage beschlossen, und Schenkel hat Unrecht, wenn er in der Nitzsch'schen Beschreibung des Gewissens als „Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Gemüthe" und in der Passavant'schen als „des in jedes Menschen Brust geschriebenen Gesetzes" das Wesen desselben nur theilweise ausgedrückt findet und es als einen „beklagenswerthen Mangel bezeichnet, daß gerade die religiöse Seite der Gewissensthätigkeit, die wohlthuende oder zufriedenstellende, philosophischerwie theologischerseits bisher beinahe gänzlich übersehen worden sei" (S. 148, 144.). Man hat eben im Gewissen nicht gesehen, was nicht darin vorhanden war; und dieser noch unversehrte und productive religiöse Factor, dies Glaubensbewußtsein, womit Schenkel den Begriff des Gewissens bereichert hat, kann und muß wieder aus demselben entfernt werden, ohne daß man deßwegen den eigentlichen Zweck Schenkels, für die Religion im Gewissen eine feste psychologische Grundlage zu gewinnen, irgendwie aufzugeben brauchte. Es

ist bereits darauf hingewiesen worden, daß es ein innerer Widerspruch sei, wenn der Mensch vermöge des Glaubensbewußtseins schon wirkliche Religion oder Gottesgemeinschaft besitzen und doch vermöge des Gesetzesbewußtseins auch wieder nicht in Gemeinschaft mit Gott stehen, Religionsmangel empfinden soll; denn daß auch im Christen noch solche Gegensätze bei einander wohnen, darauf kann man sich hier nicht berufen, weil dies auf dem Gegensatz von Fleisch und Geist, also dessen, was im Menschen christlich und noch nicht christlich ist, beruht, während nach Schenkel beides gerade in dem einen und selben Gewissen beisammen sein soll. Vollends aber ist dagegen Verwahrung einzulegen, daß der religiöse Mangel durch die sittliche Thätigkeit wiederhergestellt werde. Für's Erste muß man fragen: Wie kann überhaupt Religiöses durch Sittliches wiederhergestellt werden? Hier stoßen wir wieder auf jene bereits oben gerügte irrige Auffassung des Sittlichen: wer die Sittlichkeit prinzipiell nur auf dem religiösen Felde thätig sein läßt, kommt an den eigentlichen, eigenthümlichen Begriff des Sittlichen gar nicht heran. Daher mag es auch kommen, daß Schenkel seine ganze Untersuchung über das Verhältniß des Religiösen und Ethischen in einem Paragraphen auslaufen läßt, der die Ueberschrift führt: die Religion als Glaubens- und Gesetzesbewußtsein, der also den religiösen und ethischen Factor unter dem Begriff der Religion zusammenfaßt. Schenkel hat also im Grunde das Sittliche ebenso dem Religiösen aufgeopfert, wie Kant dieses jenem. Sodann: was ergiebt sich aus jener Bestimmung des Ethischen in ihrem Zusammenhang mit der des Religiösen für eine Totalanschauung vom Menschen? Das Gewissen erzeugt von sich aus als Glaubensbewußtsein die Religion, und was noch von Religionsmangel vorhanden ist, das wird durch die eigene sittliche Thätigkeit des Menschen wiederhergestellt. Da bedarf es also keiner göttlichen Wiederherstellungsthat, keiner Versöhnung und Erlösung. Es ist hier consequent gedacht, jene natürliche Religion wieder aufgerichtet, die so alt ist als die Welt. Die Beziehung

zur Geschichte, zur Offenbarung ist prinzipiell abgeschnitten. Das Schenkel'sche Gewissen ist ein eben so autarkisches Prinzip wie die Kant'sche Vernunft, ein eben so subjectivistisches wie das Schleiermacher'sche Gefühl. — Schenkel zieht nun zwar diese Consequenzen nicht in ihrer ganzen Schärfe; aber sein Gewissensprinzip ist doch für die Ausführung der Dogmatik von den nachtheiligsten Folgen gewesen und hat ihn zu einer ähnlich subjectivistischen Behandlung, resp. Beseitigung der objectiven, positiven Lehren des Christenthumes geführt, wie Schleiermacher (S. 214.). Es liegt nicht in unserer Aufgabe, dies weiter im Einzelnen nachzuweisen; aber auf etliche Grundbegriffe und Grundsätze müssen wir noch aufmerksam machen, in welchen jenes Prinzip seine Consequenzen innerhalb des uns hier beschäftigenden grundlegenden Gedankenkreises entfaltet. Schenkel definirt die Religion (S. 135) als „das im Gewissen sich kundgebende Bewußtsein des menschlichen Geistes, daß er seines ewigen Wesens vermöge seiner ursprünglichen und unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewiß ist." Allein die Religion giebt 1) nicht blos im Gewissen sich kund, sondern sie ist eine vom Gewissen ausgehende und angeregte Lebensbethätigung des ganzen Menschen. Daher ist sie 2) kein bloßes Bewußtsein, nichts blos Ideales, sondern ein reales Verhältniß des Menschen zu Gott. 3) Am wenigsten ist die Religion „das Bewußtsein des menschlichen Geistes, daß er seines ewigen Wesens gewiß ist." Denn die Religion ist nicht ein Verhältniß des Menschen zu sich selbst, sondern zu Gott; wie denn auch Schenkel selber (S. 214 f.) bemerkt, „jede Gewissensthätigkeit drücke ein Verhältniß des Menschen zu Gott aus, und daher seien alle Lehrsätze, welche lediglich ein Verhältniß des Menschen zu sich selbst ausdrücken, aus der Dogmatik ausgeschlossen." Die Gemeinschaft mit Gott ist in der Religion nicht Mittel, so daß sie nur in einem Nebensatz mit „vermöge" erwähnt werden dürfte, sondern sie ist Zweck und Wesen der Religion. Wenn Schenkel als den Begriff der letzteren dies ansieht, daß

der Mensch sich darin seines eigenen ewigen Wesens bewußt werde, so faßt er denselben eben so einseitig menschlich, wie Hegel ihn einseitig göttlich faßte, wenn er die Religion bestimmte als „die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes." 4) Eine „ursprüngliche und unmittelbare persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott" giebt es, wie gezeigt, im empirischen Zustande nicht. Gäbe es eine solche, so wäre das Christenthum überflüssig. Schenkel sagt auch geradezu (S. 226): „der religiöse Mensch an sich bedarf nicht einer Offenbarung Gottes." Und wenn er ebendaselbst bemerkt, „die offenbarende Selbstmittheilung Gottes sei von der religiösen insbesondere dadurch unterschieden, daß sie einen menschheitlichen, die letztere nur einen rein menschlichen (er meint: einen individuellen) Charakter an sich trage," so scheint er die Bedeutung der Offenbarung „insbesondere" darein zu setzen, daß die im einzelnen Menschen an sich, a priori vorhandene Religion zu einer „geschichtlichen Veranstaltung Gottes für die Menschheit in ihrer Totalität" erweitert werden soll. Dies erinnert wieder an bekannte deistische Vorstellungen; und wenn Schenkel dann doch im nämlichen Zusammenhang jene Veranstaltung als „Heilsveranstaltung bezeichnet, durch welche die Menschheit aus dem gottwidrigen Zustande in den gottgemäßen zurückversetzt wird," so ist das ein innerer Widerspruch, dem wir sogleich noch weiter begegnen werden. Gehen wir nämlich vom Begriffe der Religion zu dem der Dogmatik weiter, so stellt Schenkel für diese (S. 213) den Grundsatz auf: „Kein Lehrsatz kann in dem ausführenden Theile der christlichen Dogmatik Aufnahme finden, welcher sich nicht zurückführen läßt auf eine Aussage des Gewissens." Daher lautet ja auch der Titel des ganzen Werkes: Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. Fragen wir nun näher, was hier unter dem Gewissen verstanden ist, so werden wir S. 214 an „das Gewissen der christlichen Gesammtheit, der Christen aller Zeiten" gewiesen;

und damit stimmt es zusammen, wenn S. 223 f. gesagt wird: „Das Organ, vermittelst dessen der menschliche Geist die göttliche Heilsdarbietung sich aneignet, ist das durch den göttlichen Geist normirte und auf der Höhe des religiös-sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins befindliche Gewissen.“ Es ist also, wie es scheint, in dem obigen Grundsatz vom dogmatischen Gewissensbeweis nicht das allgemein menschliche, ursprüngliche, sondern das geschichtlich bestimmte, christlich normirte Gewissen gemeint. Gleichwohl tadelt Schenkel wieder in demselben Zusammenhang (S. 215 f.) neuere Dogmatiker, wie Thomasius und Liebner, darüber, daß sie „den rechtfertigenden Glauben als die Norm bezeichnet haben, auf welche alle dogmatischen Lehrsätze angesehen werden müßten, weil derselbe nicht einen Bestandtheil des Selbstbewußtseins an sich bilde, sondern des Selbstbewußtseins, wie es bereits bezogen sei auf die Person Jesu Christi, und so als ursprünglich angenommen werde, was erst auf dem Wege der geschichtlichen Vermittlung entstehe.“ Allein ist denn etwa das Gewissen der christlichen Gesammtheit oder der Christen aller Zeiten weniger auf die Person Jesu Christi bezogen als der rechtfertigende Glaube? Dadurch, daß man den Glauben Gewissen nennt, wird doch das Geschichtliche kein Ursprüngliches. Die Vermittlung des Ursprünglichen und des Geschichtlichen, des Menschlichen und des Christlichen, des Idealen und des Positiven ist die große Aufgabe der wissenschaftlichen Arbeit unserer Zeit; bei Schenkel aber kommt es nicht zu einer Vermittlung, sondern nur zu einem Hin- und Herschwanken zwischen beidem. Das Ursprüngliche, allgemein Menschliche überwiegt aber doch immer wieder bei ihm; sonst müßte er seine Dogmatik wenigstens als vom Standpunkte des „normirten Gewissens“ oder „des auf der Höhe des religiös-sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins befindlichen Gewissens“ aus dargestellt bezeichnen. Nehmen wir aber auch das Gewissen im ursprünglichen, allgemein menschlichen Sinn, so ließe sich der oben angeführte Grundsatz annehmen, wenn er etwa so lautete:

Kein Lehrsatz kann in der Dogmatik Aufnahme finden, welcher nicht einer Aussage des Gewissens entspricht (nämlich wie dem Bedürfniß seine Befriedigung, der Sehnsucht ihre Stillung, der Frage die Antwort, dem Hunger die Speise). Das würde mit dem Worte Pauli (2 Cor. 4, 2.) zusammenstimmen: Mit Offenbarung der Wahrheit beweisen wir uns wohl gegen jedes Menschengewissen vor Gott. Wer aber jeden dogmatischen Satz auf das Gewissen zurückführen will, der macht dieses nicht zum subjectiven Anknüpfungspunkt für die objectiv gegebene, geoffenbarte Wahrheit, sondern zum Offenbarungsquell, zum schöpferischen Prinzip der Wahrheit selbst. Wie ist dies aber möglich, wenn doch das, was den Hauptgegenstand der Dogmatik ausmacht, der Heilsrathschluß Gottes in Christo, ein von der Welt her verschwiegenes, in keines Menschen Herz (und also auch Gewissen) gekommenes, erst in Folge der thatsächlichen Erscheinung des Gottessohnes und Ausgießung des Gottesgeistes enthülltes Geheimniß ist (Röm. 16, 25. 1 Cor. 2, 9. Col. 1, 26. Ephes. 3, 3 ff.)? Da urtheilt Schelling ganz anders als Schenkel: „Die Offenbarung ist eine Sache des allerlautersten und freiesten Willens. Es wird also Niemand, der nur weiß, wovon die Rede ist, wenn er von Offenbarung spricht, sich einbilden, als wäre diese etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegentheil wird die Philosophie der Offenbarung vor allem sich bescheiden, daß alles, was sie von der Offenbarung zu sagen weiß, nur in Folge des wirklich Geschehenen zu sagen ist. Sie wird ihr Geschäft darein setzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges Ereigniß, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichsten Willens der Gottheit sei. So von der einen Seite. Gleichwie es nun aber zwar keine Philosophie giebt, die beweisen könnte, daß Gott eine Welt habe erschaffen müssen, wohl aber, wenn erkannt ist, daß die Schöpfung das Werk des freiesten Entschlusses sein kann, eine Philosophie sich im Stande glauben kann, Beweggründe dieses Entschlusses zu denken und die That,

die Ausführung selbst begreiflich zu machen, so läßt sich allerdings eine Philosophie denken, welche zwar jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung sich ausgeführt hat, a priori und in diesem Sinn aus reiner Vernunft zu erkennen sich bescheidet, dagegen aber für möglich achtet, eben diesen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar ist, theils begreiflich, theils in den wesentlichen Theilen seiner Ausführung verständlich zu machen, so weit er auch an sich über menschliches Begreifen hinausgehen mag. Alles was der Mensch in dieser Hinsicht zu thun hat ist, die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern." [11]) Die Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus darstellen aber heißt die Größe der göttlichen Gedanken zu der Enge und Kleinheit der menschlichen herabziehen, und da muß dann freilich die geoffenbarte Wahrheit mehr oder weniger von der Dogmatik ausgeschlossen werden. Wer die Astronomie nach den Wahrnehmungen des bloßen Auges statt nach den Beobachtungen des Telescops darzustellen unternimmt, der wird viele Sterne gar nicht und keinen einzigen so deutlich, als es doch möglich wäre, beschreiben können. — Fassen wir unser Urtheil zusammen, so möchte in formeller Beziehung die von den verschiedensten Seiten her ausgesprochene Ansicht, daß das Schenkel'sche Denken an Unklarheit der Begriffe und inneren Widersprüchen leide, nicht in Abrede zu ziehen sein. In materieller Beziehung ist unser Dogmatiker wohl über den Schleiermacher'schen Pantheismus, aber nicht über seinen Subjectivismus hinausgekommen. Es ist in unserer Zeit nicht gering anzuschlagen, daß er, wenn auch nicht zuerst, doch mit neuer Energie das Gewissen als Zeugen des persönlichen Gottes im Menschen als solchem geltend gemacht hat, obwohl dies noch geschichtliche Einschränkungen erleidet, welche bei ihm nicht zu ihrem Rechte kommen; allein jener Gewinn wird dadurch außerordentlich geschmälert, daß Schenkel die verkehrteste und dabei centralste aller modernen Grundideen, die der Autarkie des menschlichen Geistes, im

Wesentlichen nicht zu überwinden vermocht hat. Der von ihm gemachte Fortschritt ist daher noch gar sehr der Berichtigung und Ergänzung bedürftig.

Wenden wir uns zu der heiligen Schrift, so begegnet uns die erste geschichtliche Aeußerung des Gewissens unmittelbar nach dem Sündenfall (1 Mos. 3, 7 ff.). Dasselbe äußert sich hier nach der bösen That als böses Gewissen oder als Schuldbewußtsein, näher als Scham der Menschen vor einander und als Furcht vor Gott (3, 7. vgl. 2, 25. und 3, 10.). Die Scham ist der unmittelbare Ausdruck des Schuldbewußtseins, sofern der Mensch sich darin bewußt ist, durch seine Uebelthat seine eigene Würde verletzt zu haben, so daß er sich vor Andern nicht mehr sehen lassen mag. Die Furcht ist die unmittelbare Wirkung des Schuldbewußtseins einem Höheren und Mächtigeren gegenüber, sofern man sich bewußt ist, dessen Strafe verdient zu haben; weßwegen die ersten Menschen sich vor Gottes Angesicht flüchten und verstecken. Wie wir oben gesehen haben, daß das Gewissen ein Zeuge der Sünde und des Gesetzes in uns ist, so tritt nach dem Sündenfall die zweite weltgeschichtliche Aeußerung desselben bei der Gesetzgebung hervor. Eben deßwegen gab ja Gott am Sinai die äußerliche Gesetzesoffenbarung, um dadurch das Gewissensgesetz, das in der heidnischen Menschheit immer mehr erblaßte, in seinem Volke kräftig wieder aufzurichten, es ihm durch positive Institutionen desto eindrücklicher zu machen und von allen Seiten nahe zu bringen. Diesem Zweck mußte auch schon der Act und die Art der Gesetzgebung selber dienen. Es genügte jetzt für die tiefer in's Fleisch gesunkenen Menschen nicht mehr eine einfache Erscheinung Gottes wie im Paradies, sondern auf recht sinnliche Weise, in der für die Menschen schrecklichsten Naturerscheinung des Gewitters mußte sich die heilige Majestät Gottes offenbaren. Da fühlte aber auch das Volk, ebenfalls vor Gott fliehend und von ferne tretend, seine Todeswürdigkeit und bat Mose, daß Gott nicht ferner unmittelbar mit ihm reden möchte

(2 Mos. 20, 18. 19.). Und im ganzen Alten Testament ist es nicht etwa blos eine Volksvorstellung, sondern eine thatsächliche, von Gott selbst ausgesprochene Wahrheit, daß der Mensch sterben müsse, wenn er Gott sehe (2 Mos. 33, 20.); weßwegen auch fast alle Theophanien und überhaupt Erscheinungen aus der überirdischen Welt mit den Worten eingeleitet werden: Fürchte dich nicht. So ist also im alten Bund unter dem Eindruck des mosaischen Gesetzes das Gewissenszeugniß von der wesentlichen Geschiedenheit des sündigen Menschen von Gott überaus lebendig. Ebendaher ist aber in der alttestamentlichen Sprache für das Gewissen kein besonderes Wort ausgeprägt, weil hier „der Gewissenstrieb im geschriebenen Gesetze seinen normalen Ausdruck fand und so nicht in seiner Selbständigkeit neben demselben empfunden wurde". [12]) Wo von Regungen des Gewissens die Rede ist, wird dasselbe unter dem allgemeinen Begriff des Herzens subsumirt (z. B. 1 Sam. 24, 6. 2 Sam. 24, 10.). Ebenso berief sich auch Jesus, da er es nur mit Juden zu thun hatte, nie ausdrücklich auf das Gewissen. — Erst bei Paulus, dem Heidenapostel, ist der Ausdruck und Begriff bestimmt ausgeprägt und zwar gerade so, daß er das Gewissen, unsern Begriff desselben prinzipiell bestätigend, als innere Gesetzesoffenbarung im Herzen faßt, welche bei den Heiden die Stelle des äußerlich geoffenbarten sinaitischen Gesetzes vertritt (Röm. 2, 14—16.). Zur Erklärung dieser Stelle bemerken wir Folgendes. Es ist das einzig Natürliche, ἐν ἡμέρᾳ mit dem ganzen Participialsatz von συμμαρτυρούσης an zu verbinden. Der Apostel will beweisen, daß des Gesetzes Werk, d. h. die vom Gesetz geforderte Handlungsweise den Heiden in's Herz geschrieben sei, und beruft sich hiefür auf die Thatsache, daß auch sie dereinst vor dem göttlichen Richterstuhl erscheinen müssen. Dies Gericht wäre unberechtigt und ungerecht, wenn es ihnen nur von außen angethan würde, wenn sie nicht selbst auch ein Bewußtsein von Recht und Unrecht, d. h. eben von der durch's göttliche Gesetz geforderten Hand-

lungsweise in sich trügen, ein Gewissen, welches den Urtheilssprüchen des Richters zustimmendes Zeugniß giebt, indem ihre eigenen Gedanken sich unter einander anklagen oder auch vertheidigen und so die Verurtheilung oder die Freisprechung von Seiten des Richters billigen müssen. Bei dieser Auffassung findet, wie man sieht, das sonst so schwierige und viel erklärte συν- in συμμαρτυρούσης sein einfaches Verständniß, sowie man auch nur bei ihr die markirte Voranstellung des αὐτῶν und μεταξύ ἀλλήλων gehörig würdigen kann. Allerdings findet das Gewissenszeugniß und der innere Prozeß der sich unter einander anklagenden oder auch vertheidigenden Gedanken nicht erst am jüngsten Tage statt; aber an diesem erhalten jene subjectiven inneren Vorgänge ihre objective göttliche Bestätigung, und damit erst gewinnen sie die volle Kraft, das zu beweisen, was der Apostel beweisen will. Wie jeder Richter nach dem Gesetz urtheilt und entscheidet, so beruht das göttliche Gericht auf der Grundlage des göttlichen Gesetzes, und wer sich innerlich genöthigt sieht, die Rechtmäßigkeit des ersteren anzuerkennen, dem muß das letztere in's Herz geschrieben sein. Vgl. Jac. 4, 12.: Einer ist der Gesetzgeber und Richter. Wenn wir also das Gewissen näher so bestimmt haben, daß sich Gott in demselben als dieses beides offenbare, so findet das in der paulinischen Grundstelle ebenfalls seine biblische Bestätigung. Herz ist hiebei, wie in der ganzen Schrift, der allgemeinere Begriff, der den spezielleren des Gewissens unter sich begreift, und zwar ist, wie das begründende Verhältniß des Participialsatzes zum Hauptsatze zeigt, das Gewissen das Herz in der Beziehung, vermöge welcher ihm das göttliche Gesetz eingeschrieben ist (vgl. Hebr. 10, 22. 1 Joh. 3, 19—21.). — Man kann es auffallend finden, daß der Apostel da, wo er von oder vor den Heiden über die auch ihnen mögliche allgemeine Gotteserkenntniß und Gottesverehrung, also Religiosität spricht (Röm. 1, 19 ff. Apg. 14, 17. 17, 23 ff.), nicht an das Gewissen anknüpft, sondern dieselbe auf die äußere allgemeine

Offenbarung gründet, vermöge welcher sich den Menschen in Natur und Geschichte die Macht, Weisheit und wohlthuende Güte Gottes bezeugt. Allein dies stimmt gerade mit unsern Grundbegriffen überein und erhält aus denselben seine genügende Erklärung. Das Gewissen ist ja niemals im Stande, Religion zu pflanzen, da es uns vielmehr gerade unsere Religionslosigkeit und Gottentfremdung bezeugt. Nur durch äußeres Entgegenkommen Gottes kommt Religion zu Stande, durch jenes noch ganz allgemeine Entgegenkommen die allgemeine, allen Menschen mögliche, im ächten Sinne natürliche Religion, welche eine positive Vorstufe der vollkommenen ist, wie das Gewissen ihre negative Vorbedingung. Jene allgemeine natürliche Religion thut daher auch dem Gewissensbedürfniß noch keine volle Genüge; mag sie ihm immerhin eine vorläufige Befriedigung gewähren, weil auch hier schon (vgl. Hebr. 11, 2—7.) das von ihm geforderte Wohlverhältniß zwischen Gott und Mensch relativ hergestellt ist, so steht es doch seinem innersten Wesen nach über ihr, wie das Sittliche über dem Natürlichen. Ja, mag der Apostel seine jüdische Religiosität, diese zweite, höhere Vorstufe der christlichen, als in reinem Gewissen geführt bezeichnen, sofern sie ohne bewußte Verschuldungen vor Gott in Lauterkeit und Aufrichtigkeit des Sinnes geführt wurde (2 Tim. 1, 3.), darf er sie in dieser Beziehung sogar mit seiner christlichen Frömmigkeit zusammennehmen (Apg. 23, 1.): der Mensch bedarf doch noch einer viel tieferen Gemeinschaft mit Gott, bei welcher erst die ihm freilich oft sehr lange nicht zum Bewußtsein kommenden sittlichen Hindernisse hinweggeräumt sind, welche sich trennend zwischen beide hineinstellen (vgl. Hebr. 9, 9. 10, 2.). Darum hat ja Gott vorzüglich die alttestamentliche Offenbarung gegeben, deren Mittelpunkt das dem Gewissen entsprechende Gesetz bildet, um die Erkenntniß der Sünde und das Bedürfniß der Versöhnung und Erlösung zu wecken (Röm. 3, 20. Hebr. 10. 3.). Wie sich daher das Christenthum als die vollkommene Religion bei den Juden durch das Gesetz

legitimirt, indem es sich als dessen Erfüllung und Vollendung erweist (Röm. 8, 3. 4. 10, 4. vgl. Matth. 5, 17—19. Joh. 5, 46. 47. 1, 17.), so legitimirt es sich bei allen Menschen am Gewissen, indem es ihnen eben die vollkommene Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott als verwirklichte anbietet, deren Mangel und Bedürfniß den eigentlichen Inhalt des religiösen Gewissenszeugnisses ausmacht. Dies ist es, was Paulus in einer andern hieher gehörigen Hauptstelle ausspricht, 2 Cor. 4, 1. 2. vgl. 5, 11. 18 ff. Deßwegen werden nun der Glaube, welcher das neutestamentliche Heil ergreift und daher der eigentliche Ausdruck für die christliche Frömmigkeit ist, und das gute Gewissen, das getroste Bewußtsein der hergestellten Friedensgemeinschaft mit Gott, gerne mit einander verbunden (1 Tim. 1, 5. 19.); ja das Geheimniß des Glaubens oder der christlichen Religion wird eben in einem guten, reinen Gewissen, das sich einer völligen, durch keine Untreue getrübten Gottesgemeinschaft bewußt sein darf, bewahrt (1 Tim. 3, 9.). — Hieran schließt sich nun treffend der Gebrauch unsers Begriffs bei Petrus und im Hebräerbrief. Nach dem letzteren ist das Gewissen von Natur ein böses Gewissen, Sündengewissen (10, 22. 2.) d. h. Bewußtsein unserer Verschuldung vor Gott und unserer Geschiedenheit von ihm. Dies böse Gewissen konnten selbst die alttestamentlichen Opfer nicht wegnehmen, sie konnten den Menschen nicht am Gewissen vollenden (10, 2. 9, 9.), d. h. sie vermochten nicht das vom Gewissen geforderte Wohlverhältniß des Menschen zu Gott herzustellen durch wirkliche Lösung des Sündenbannes, so daß der Mensch das Bewußtsein des Friedens, der ewigen unzerstörlichen Bundesgemeinschaft mit Gott (13, 20.) erlangt hätte. Hiezu war nur das kraft ewigen Geistes dargebrachte Selbstopfer Christi fähig, welches das Gewissen reinigt von todten Werken (d. h. von Sündenwerken, die es verunreinigen und dem Tode Frucht bringen [Röm. 7, 5.], und von Gesetzeswerken, mit denen es sich vergeblich um Reinigung und Beruhigung abmühte,

und die es daher von dem Elend des natürlichen Todesverderbens nicht befreiten, sondern eher noch tiefer in dasselbe verstrickten), so daß wir nun mit dem lebendigen Gott Gemeinschaft haben und ihm dienen können (9, 14.). Das Aneignungsmittel hiefür ist die Taufe (10, 22.), in welcher wir am Leibe mit reinem Wasser gewaschen, am Herzen aber mit dem Blut Christi besprengt (12, 24.) und dadurch vom bösen Gewissen befreit werden, so daß wir nun in völligem Glauben und Vertrauen zu Gott nahen und Gemeinschaft mit ihm pflegen dürfen. Mit dieser letzteren Stelle ist die petrinische Hauptstelle (1 Petri 3, 21.) nahe verwandt, welche ebenfalls von der Taufe handelt, und in welcher, wie Hebr. 9, 13. 14., das Gewissen dem Fleisch gegenübergestellt ist, wie dem Aeußerlichen das Innerliche, Geistig-Wesenhafte, in welchem sich das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht blos vorbildlich, sondern eigentlich und daher für immer entscheidet. Das Wasser, sagt Petrus, rettet uns als Taufe, in welche wir nicht steigen, um den leiblichen, sondern um den geistigen Schmutz abzulegen, d. h. um ein gutes Gewissen bei Gott uns zu erbitten, was nur der positive Ausdruck für den negativen Hebr. 10, 22. ist. Diese fast bei allen neueren Erklärern sich findende Deutung des schwierigen ἐπερώτ. ist sprachlich allein zu rechtfertigen und sachlich am einfachsten. Das σώζει schließt dann die bejahende Antwort auf das Bittbegehren in sich, die durch die Taufe gewirkte σωτηρία umfaßt die Sündenvergebung und Geistesmittheilung (Apg. 2, 38.) oder Wiedergeburt, welche nach 1, 3. durch die Auferstehung Christi vermittelt ist. So erscheint hier das Gewissen allerdings als das religiöse Organ, aber nicht in seinem natürlichen Zustande, in welchem es böses Gewissen, drückendes Gefühl der Geschiedenheit von Gott ist, sondern erst kraft der göttlichen Heilsthaten, die es in ein gutes Gewissen verwandeln, in welchem nun der Glaube und die selige Gemeinschaft mit Gott wohnen. Wir haben also Recht und Pflicht, den Religionsbegriff an den des Gewissens anzuknüpfen (wo-

bei wir uns vorbehalten, den naheliegenden Einwurf, daß wir den allgemeinen Begriff der Religion von dem besonderen des Christenthums nicht gehörig zu unterscheiden scheinen, später zu beantworten). Aber nur Anknüpfungspunkt für die Religion ist das Gewissen, nicht Quelle derselben. Die Religion verhält sich zum Gewissen ähnlich, wie das Evangelium, welchem ja subjectiverseits der Glaube, dies neutestamentliche Grundwort für Religion, entspricht, zum Gesetz: sie hat es zur Voraussetzung, kann nicht ohne dasselbe gedacht werden, nimmt es in sich auf und führt es zur Vollendung; aber eben deßwegen ist sie eine neue, höhere Gottesgabe. Daher läßt sich vom Gewissen aus gar nicht unmittelbar an die Religion herankommen; vielmehr wie das Gesetz die Erkenntniß der Sünde zu wirken bestimmt ist, um dadurch das Bedürfniß und die Empfänglichkeit für die Erlösung zu wecken und so auf das Evangelium vorzubereiten, so müssen auch wir zunächst den durch das Gewissen bezeugten Zustand der Sünde und Gottentfremdung näher kennen lernen, um daraus die Religion und die in ihr hergestellte Gottesgemeinschaft wahrhaft würdigen zu können. Ehe wir aber hiezu übergehen, sind die Betrachtungen über das Gewissen und den Geist des Menschen zu Ende zu führen und zunächst noch einige geschichtliche Bemerkungen über den Begriff des ersteren hinzuzufügen.

Die beiden bedeutendsten und einflußreichsten Entdeckungen der neueren philosophisch-theologischen Wissenschaft auf dem anthropologischen Gebiete sind ohne Zweifel der Schleiermacher'sche Religionsbegriff und der Kant'sche Begriff des Sittengesetzes, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl und der kategorische Imperativ. Das waren tiefe Griffe in's Innerste des menschlichen Wesens, welche daher nicht blos für die Wissenschaft, sondern auch für das Leben eine hohe Bedeutung gewannen, indem sie Vielen einen Anstoß zu religiöser Erweckung oder zu ernstem sittlichem Streben gaben, und so auch eine Brücke zum Christenthum wurden, wenn

sie gleich auf der andern Seite von einer tieferen und volleren Auffassung desselben zurückhielten. An jene Grundbegriffe wird daher in unserer Zeit die wissenschaftliche Untersuchung über die höchsten Probleme des Menschendaseins immer wieder anknüpfen. Die von Schleiermacher erkannte Wahrheit liegt vorzüglich in dem Begriff des Unmittelbaren, die von Kant erfaßte in dem des Unbedingten und unbedingt Verpflichtenden. Der Mangel beider liegt aber in ihrer gegenseitigen Ausschließung, darin nämlich, daß Schleiermacher das Religiöse vom Sittlichen, Kant das Sittliche vom Religiösen prinzipiell lostrennt. Beide haben den Begriff des Gewissens nicht erreicht, sonst hätten sie den Urzusammenhang des Religiösen und Sittlichen erkennen müssen, und das wäre das rechte Correctiv für ihre Begriffe gewesen. — Schleiermacher blieb bei der alten Psychologie stehen, er wußte, um mich hier wieder früher gebrauchter Ausdrücke zu bedienen, die verticale Eintheilung der Anthropologie nicht mit der horizontalen zu verbinden, sondern begnügte sich mit den drei einander coordinirten Seelenvermögen. Diese faßte er allerdings tiefer auf, indem er das Gefühl als das unmittelbare Selbstbewußtsein oder das Insichbleiben der Seele, dem Wissen und Thun, als dem Aussichheraustreten derselben, entgegenstellte. Und dieser Unterschied zwischen Insichbleiben und Aussichheraustreten gewinnt für ihn eine noch tiefere Bedeutung, die wir erkennen, wenn wir seine Dogmatik mit seiner Dialektik vergleichen.[13]) Es entspricht nämlich jener subjective Unterschied dem objectiven zwischen Gott und Welt. Wie das Gefühl dem Wissen und Thun gegenübersteht als Einheit gegenüber dem in den Gegensatz Gespaltenen, als Inneres gegenüber dem nach außen Gekehrten: so steht Gott der Welt gegenüber als die Indifferenz ihrer Gegensätze, als das reine einfache Sein gegenüber dem Getheilten, als die Innenseite der äußeren Welt. So wenig also das Gefühl über Wissen und Thun steht, so wenig Gott über der Welt. Damit ist der Pantheismus prinzipiell gesetzt. Hätte Schleier-

macher das Gewissen erkannt, welches über dem Gefühl steht, wie der Geist über der Seele, so hätte er auch Gott als den überweltlich Seienden und nicht blos als das innenweltliche Sein erkennen müssen. So aber liegt es nun weiter in der Consequenz seiner Grundanschauung, daß der Mensch nur mit dem Gefühle auf Gott bezogen ist, während er sich mit seinem Wissen und Thun in der Welt bewegt in dem „Handeln der Vernunft auf die Natur". Jenes ergiebt die Religion und Theologie, dieses die Sittlichkeit und die philosophische Ethik. In beiden Disciplinen ist der Grundfehler, daß der Mensch nichts über sich hat, das ihm einen idealen Antrieb zu höheren, über diese Welt hinausliegenden Zielen gäbe. Religion und Sittlichkeit bleiben im Diesseits beschlossen; es ist nur ein Sein vorhanden, kein Sollen. Wie Schleiermacher mit Hegel im Pantheismus zusammentrifft, so consequenterweise auch darin, daß er das Wirkliche im Wesentlichen als das Vernünftige nimmt, nur daß Hegel mit seiner speculativen Methode dasselbe construiren zu können meint, während Schleiermacher mit seiner descriptiven bescheidener es nur beschreiben will. Er gewinnt nun allerdings, namentlich der unproductiven Starrheit des Kant'schen Prinzips gegenüber, ein überaus reiches ethisches Material: indem er die Begriffe des Wissens und Thuns oder des Symbolisirens und Organisirens, des Erkennens und Bildens, sich mit denen der Individualität und Universalität kreuzen läßt, gewinnt er ein vierfaches Handeln der Vernunft auf die Natur, woraus sich dann die vier wesentlichen Güter oder Gemeinschaftskreise ergeben, Kunst und Wissenschaft, Geselligkeit und Staat (wobei zu bemerken ist, daß er durch eine sonderbare, wiewohl aus der Anm. 4. angeführten Stelle der Dogmatik verständliche Inconsequenz das individuelle Erkennen auch wieder mit dem Gefühl indentificirt, unter welches er dann sehr bezeichnend Religion und Kunst zusammenordnet). Hier liegen die großen und bleibenden Verdienste Schleiermachers um die ethische Wissenschaft. Auf der

andern Seite ist seine Ethik eine Ethik ohne Gott und Gewissen, daher ohne Sollen und ohne eine tiefere Würdigung des Bösen; es fehlen ihr also doch eigentlich die Herzpuncte, die letzten Gründe und die höchsten Ziele; der Antinomismus ist der Tod aller tieferen Ethik. Wie nun die philosophische Ethik lediglich eine Beschreibung des Handelns der Vernunft auf die Natur ist, so ist die Dogmatik nur eine Beschreibung der frommen Gefühle oder Gemüthszustände. Es kommt weder zu einem Handeln Gottes noch des Menschen in der Religion. Sie nimmt nicht den ganzen Menschen, sondern nur das Gefühl in Anspruch; und wenn Gott nur das reine Sein ist, so kann es ja keine göttlichen Thaten, keine Offenbarung im eigentlichen Sinne geben. Die Religion führt uns daher so wenig als die Sittlichkeit über die Welt hinaus. Die Dogmatik beschreibt nicht göttliche Thaten der Welterneuerung, sondern menschliche Gefühle, das Mehr oder Weniger des Gottesbewußtseins, wie es ganz innerhalb des irdischen Seins verläuft. Aber das ist das Bedeutende an Schleiermachers Religionslehre, daß die Religion darum doch nicht irdischen Zwecken dient oder sich gar in Moral oder Philosophie auflöst; sondern sie behauptet, zwecklos zunächst und auch hier der Kunst vergleichbar, ein selbständiges Dasein im Innersten des Menschen neben, wenn auch nicht über den anderen Geistesfunctionen und Gemeinschaftskreisen. Durch diese Hervorhebung des eigenthümlichen Wesens von Religion und Kirche hat Schleiermacher neue Bahnen gebrochen. — Kant ist dem Begriffe des Gewissens in seiner centralen Bedeutung weit näher gekommen als Schleiermacher, wie er denn in seiner Aufeinanderfolge von Verstand, Urtheilskraft und Vernunft auch eine Art verticaler Eintheilung der Psychologie hat, wobei innerhalb des letzteren Gebietes der practischen Vernunft wieder ein Prinzipat vor der theoretischen zuerkannt wird. Die practische Vernunft ist bei Kant das Gewissen, sie ist der eigentliche Ort für diesen Begriff in seinem System, wenn er gleich anderwärts, wie in der Tugend-

lehre und der Religion innerhalb &c., andere, zum Theil wenig glückliche Definitionen desselben giebt, wie es ja auch bei Schleiermacher daran nicht fehlt. Indem Kant durch die practische Vernunft dem Menschen das Sittengesetz als kategorischen Imperativ gegeben werden läßt, hebt er das Wesentliche des Gewissens, das Gesetz mit seiner unbedingten Forderung, richtig hervor. Nicht ebenso weiß er aber die beiden Begriffe zu würdigen, welche als Grund und Folge dieses Centralbegriffs im Gewissen mitgesetzt sind, den Begriff Gottes und den der Sünde. Indem er den kategorischen Imperativ auf die Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft zurückführt, macht er diese zum Unbedingten, Göttlichen, und verkennt, daß Gott allein die unbedingte Autorität, weil der absolute Autor ist. Wie denn Hegel (Encyklop. 2. A., S. 71.) richtig bemerkt: „Die Hauptwirkung, die die Kant'sche Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewußtsein dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die sich schlechthin weigert, etwas, was den Charakter einer Aeußerlichkeit hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Prinzip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer absoluten Selbständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie, wie als eines der Vorurtheile der Zeit anzusehen." Jenen „Charakter der Aeußerlichkeit" hat für Kant auch die Gesetzgebung durch Gott, er betrachtet die Theonomie als Heteronomie, indem er übersieht, daß der Mensch durch seinen Geist in urgründlichem, innerlichem Lebenszusammenhang mit Gott steht, so daß er nur dann wahrhaft in sich ist, wenn er in Gott ist, und daß das göttliche Gesetz das Ideal seines eigenen Wesens bildet. Hätte unser Philosoph Gott in seiner absoluten Priorität und Superiorität, ja Souveränetät erkannt, so hätte er auch der Religion eine selbständige Stellung und Bedeutung zuerkennen müssen und in ihr nicht blos „die Vorstellung des Sittengesetzes als des Willens Gottes", im Gebet nicht eine Sache, deren sich der Mensch eigentlich schäme, sehen können. Dann

hätte er auch die Sünde voller zu erfassen vermocht als persönliche Verschuldung des Menschen gegen den heiligen Gott; nicht die menschliche Freiheit, sondern nur eine göttliche That der Versöhnung und Erlösung wäre dann als die dem radikalen Bösen gewachsene Macht erschienen, und damit hätte Kant den Uebergang zur Offenbarung, zur Geschichte gewonnen. So aber vermochte er vom Standpuncte seiner selbstgenugsamen Vernunft und Freiheit aus weder zum Verständniß der Religion noch der Geschichte zu gelangen.[14]) — Ueberaus merkwürdig ist es aber, daß beide Denker über die Mängel ihrer Grundbegriffe selbst hinausgeschritten sind. Bei Kant haben wir schon früher daran erinnert, daß er den Begriff Gottes hintennach vom Gesichtspuncte der Vergeltung aus doch wieder einführt. Schleiermacher, dessen ganzer Religionsbegriff doch ursprünglich ein ästhetischer ist, theilt in der Einleitung zu seiner Glaubenslehre (§ 9) die Religionen oder die Gestaltungen der Frömmigkeit in ästhetische und teleologische ein, welcher letzteren Classe er nur die höchsten Religionsstufen, Judenthum und Christenthum, zuweist, womit indirect zugestanden ist, daß sein ursprünglicher ästhetischer Religionsbegriff eigentlich nur auf die niedrigeren Stufen, vor Allem auf das Heidenthum, in welchem auch noch Religion und Kunst vermischt erscheint, anwendbar sei. Für die Würdigung der höheren Religionen erkennt Schleiermacher hiemit die Nothwendigkeit ethischer Gesichtspuncte an; denn er unterscheidet die ästhetische und die teleologische Frömmigkeit so, daß „in Bezug auf die frommen Erregungen die eine das Sittliche dem Natürlichen in den menschlichen Zuständen, die andere das Natürliche dem Sittlichen unterordne," so daß in der letzteren „die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszustände bildet". Von hier aus dringt dann Schleiermacher noch weiter in das Wesen des Christenthums ein, indem er als das Eigenthümliche desselben den Gegensatz von Sünde und Gnade, die Person des sündlosen Erlösers und die Lebens-

gemeinschaft mit ihm erkennt. Erinnert man sich der Ausgangspuncte beider Denker, so sind das formell betrachtet Inconsequenzen, aber materiell angesehen Fortschritte zur Wahrheit. Hat es auch Kant nur zu einem deistischen Gott und Schleiermacher nur zu einem so zu sagen deistischen Christus gebracht, welcher nach Vollendung seines Werkes demselben nicht weiter persönlich innewirkt: so haben doch beide selbst den Weg gezeigt, auf welchem über das Einseitige und Irrthümliche ihrer Standpuncte hinauszukommen ist. Es gehört für den Betrachter der Geschichte des menschlichen Geistes zum Erfreulichsten, die Macht zu beobachten, welche sich die Wahrheit bei tieferen Geistern immer wieder selbst in irgend einem Maße erringt, und das Zeugniß, welches Kant von Gott, Schleiermacher von Christus ablegen mußte, ist nicht das Letzte unter dem Einflußreichen und Bedeutenden, was die beiden großen Denker geleistet haben.

Indem die Wissenschaft den Schleiermacher'schen Religionsbegriff in theistischem Sinne weiter zu bilden suchte, kam man von verschiedenen Seiten her auf den Begriff des Gewissens, dem zugleich eine noch allgemeinere Bedeutung beigelegt werden durfte, indem er sich der modernen Verabsolutirung und Vergöttlichung des Menschengeistes gegenüber als das Urzeugniß seiner Bedingtheit und Creatürlichkeit erwies. Einer der ersten, der dies mit wissenschaftlicher Klarheit erkannte und aussprach, ist Martensen gewesen, welcher in einer kleinen Schrift den Begriff des Gewissens der Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins gegenüber stellte, wie sich diese in dem Subjectivismus der Gefühlstheologie bei Schleiermacher, in der Selbstgesetzgebung der practischen Vernunft bei Kant und in der Absolutheit des speculativen Denkens bei Hegel darstellt. „Was ist," sagt Martensen, „das innerlichste und primitive Bewußtsein des Menschen? Wir antworten: das punctum saliens, der Centralpunct und das Primitive im Gottesbewußtsein, sein innerstes Wesen, sein Mark ist das, was im engeren Sinne conscientia genannt

wird, συνείδησις, Gewissen. Vom Gewissen abgesehen giebt's kein wahres Wissen. Es wird das Gewissen zu enge definirt als ein spezieller in die Ethik gehöriger Begriff, ein rein practischer aller Theorie fern liegender Begriff, als das Bewußtsein des Sittengesetzes, das Urtheil, über Gut und Böse, oder dergleichen; da es doch vielmehr ein universaler und religiöser Begriff ist, der die absolute Beziehung des Menschen, seinen Rang im Universum, seine Stellung zu Gott, also den Grund einer Existenz mit unmittelbarer Evidenz bestimmt und offenbart. Der menschliche Geist wird hier nicht vom Universum der Dinge oder Gedanken begriffen, da er als Subject aller Ideen und Sachen, die der Subjectivität ermangeln, an Würde über ihnen steht; und doch ruht der Geist keineswegs in dieser seiner Würde vor allen rein objectiven Naturen, sondern kraft des Lichts des Gewissens anerkennt er sich selbst als ergriffen von der absoluten Intelligenz Gottes, so zwar daß er sich selbst auch in der innigsten Verbindung von jener unterscheidet. So aber anerkennt er auch seine Erkenntniß von Gott als eine nicht aus ihm selbst entsprungene, sondern vom erkennenden Gott ihm geoffenbarte, unterscheidet diese Erkenntniß von Gott von allen andern und schreibt ihr vor allen Apriorität und Superiorität zu. Wird also in diesem Lichte der Urheber alles menschlichen Selbstbewußtseins erkannt, so definiren wir das Gewissen genauer als das Licht, vermöge dessen der Mensch als Geschöpf Gottes offenbart wird, und diese Erkenntniß enthält den Keim und die Anfänge aller Religion und aller göttlichen Verehrung. Das Gewissen also constituirt die vernünftige Creatur als solche, macht den Menschen zum Menschen, weßhalb es das Wesen des Menschen, seine positive, ihm vom Schöpfer eingegebene Anlage, das unauslöschliche Merkzeichen der selbstbewußten Creatur genannt werden kann." Auch über die Unmittelbarkeit des Gewissenszeugnisses spricht sich Martensen in tiefsinniger Weise aus: „Man wird einwerfen, diese ganze Entwicklung der göttlichen Erkenntniß, von der die mensch-

liche ergriffen und constituirt werde, und die Ueberzeugung des Apostels, erkannt zu sein, sei nichts als ein Phantasiebild des Menschen, könne aber keineswegs mit zwingender Demonstration uns ihrer Realität vergewissern. Darauf antworten wir: das, was das Gewisseste ist im menschlichen Denken, kann gar nicht aus einem andern Gewisseren abgeleitet werden, sondern ist absolut apriorische Erkenntniß. Denn alle Gewißheit von der Realität des Objects beruht darauf, daß das Object dem Denkenden in realer Präsenz gegenwärtig ist, daß es in die Sphäre seiner realen Existenz eingehe. Das Gewissen aber und die durch dasselbe ausgedrückte Beziehung zwischen Gott und Mensch ist der Grundmodus seiner Existenz selbst und also auch der Grundmodus seines Erkennens." — Von einer andern Seite her, von der Originalität seiner biblischen Grundanschauung aus, kommt J. T. Beck zu einem ähnlichen Ergebniß: „Als der geistige Mittelpunct, welchem der Glaube ursprünglich und wesentlich inne haftet, giebt sich das Gewissen (1 Tim. 3, 9. vgl. 1, 19.), der Centralpunct aller unsrem Geiste noch eigenthümlichen, ununmittelbar göttlichen Lebensbestimmung, Ursinn und Urtrieb der Wahrheit, was das bloße Bewußtsein oder Gefühl nicht ist; beides bis auf einen gewissen Grad haben auch die Thiere, Gewissen nicht spurweise." — Der Begriff des Gewissens oder doch die eine, höchste, spezifisch religiöse Seite desselben erscheint hier wie neu entdeckt. Daher wird auch diese allein hervorgehoben und der Begriff im Uebrigen noch nicht näher präcisirt. Dies geschah nun aber weiterhin theils in einzelnen Abhandlungen, theils in größeren dogmatischen und ethischen Werken, wie in Julius Müller's Lehre von der Sünde, in Harleß' christlicher Ethik u. a. Es würde zu weit führen, wollten wir diese letzteren Untersuchungen in ihrem allgemeinen und umfassenden Charakter hier wieder geben, sind sie doch ohnehin allgemein zugänglich. Dagegen ist noch der wichtigsten Aufsätze und Broschüren, die für die nähere Bestimmung unseres Begriffs förderlich gewesen sind, in Kürze zu gedenken.

Schlottmann hebt zwar nur die sittliche Seite des Gewissens hervor, entwickelt aber den Begriff der Unmittelbarkeit seiner Function mit vorzüglicher Schärfe. Passavant macht in seiner schönen, weitumschauenden Betrachtung auch das religiöse Moment mit edler Beredtsamkeit geltend. Güder erkennt beide Momente an, betont aber vorzüglich, wiewohl in viel zu einseitiger und nicht ganz klarer Weise einen Punct, der uns weiter unten beschäftigen wird, die geschichtliche Bedingtheit und Wandelbarkeit des Gewissens. Kähler endlich hat in seinem Vortrag, welcher offenbar auf gründlichen Studien ruht und der Vorläufer einer größeren wissenschaftlichen Arbeit sein soll, die Hauptmomente des Begriffs kurz und im Wesentlichen treffend zusammengefaßt. Er beschreibt das Gewissen in formaler Beziehung, in der Unmittelbarkeit seines Zeugnisses, wie in materialer als religiöse und sittliche Anlage und in seiner geschichtlichen Bedingtheit und subjectiven Beschränktheit richtig. Die religiöse Bedeutung des Gewissens faßt er, namentlich Schenkel gegenüber, in ihrer richtigen Abgrenzung auf. [15])

2) Die übrigen Geistesvermögen.

Wir haben bisher von den Geistesvermögen des Menschen nur das Gewissen betrachtet, welches dem ersten Seelenvermögen, dem Gefühl, entspricht. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß sich das Leben des Geistes nach demselben Schema entfaltet, wie das der Seele und des Leibes. Demgemäß tritt auch dem Gewissen ein Erkennen und Wollen zur Seite, und zwar beides sowohl in unmittelbarer als in vermittelter Form. Das unmittelbare Erkennen in der geistigen Sphäre ist das Intuitionsvermögen oder die Phantasie, das vermittelte die Vernunft; das unmittelbare Wollen auf der geistigen Stufe ist das Gemüth, das vermittelte die Freiheit. Wir haben jetzt diese vier Vermögen etwas genauer in's Auge zu fassen, da sie auch für den Religionsbegriff von Bedeutung sind, zumal die beiden unmittelbaren, die in der gewöhnlichen Psychologie wieder weniger Beachtung finden als die vermittelten. Was wir indessen schon beim

Gewissen bemerken mußten, daß das Grundelement desselben, das religiöse, öfters zurück-, und dagegen das sittliche Moment einseitig oder ausschließlich hervortritt, das gilt bei diesen anderen Geistesvermögen noch in höherem Maße. Die Grundbeziehung auf Gott, welche den Geistesvermögen ihre eigenthümliche Dignität gegenüber den Seelenvermögen verleiht, kommt als solche häufig nicht zum Bewußtsein; aber auch dann tritt das Göttliche wenigstens als das Ideale hervor, welches den Seelenvermögen für ihre Verarbeitung des durch die Leibessinne aufgenommenen Empirischen die höchsten Maßstäbe der Beurtheilung darreicht und die höchsten Ziele der geistigen Durchdringung und Beherrschung vorhält.

Die Vernunft, als das geistige Erkennen, ist das Vermögen der höchsten Wissenschaft, welche alle einzelnen Wissenschaften zusammenfaßt und auf die letzten, göttlichen Prinzipien zurückführt. Der Verstand ist das Vermögen dieser einzelnen Wissenschaften, wie Mathematik, Naturwissenschaften, Philologie, Geschichte u. s. w. Zur Lösung ihrer höheren Aufgabe bedarf die Vernunft der beständigen Anregung und Befruchtung durch die Intuition, welche das eigentliche productive Vermögen der Ideen ist; sonst entsteht abstracte Speculation und dürre Scholastik, eine Erkenntniß, wohl formal richtig und correct, aber nicht real wahr und eindringend, weil den Gegenstand nicht in seinem inneren Wesen erfassend; eine Erkenntniß, welche auf dem intelectuellen Gebiete der Legalität im Unterschied von der Moralität entspricht. Tritt in der höchsten Wissenschaft Gott in der vorhin angedeuteten Weise zunächst zurück, so daß sie von der Welt ausgeht und, vom Niedrigeren zum Höheren aufsteigend, der Idee Gottes als dem letzten, alles zusammenfassenden Ziele zustrebt, so ist sie Philosophie oder Weltweisheit. Geht sie umgekehrt von Gott als dem schöpferischen Prinzip aller Dinge aus, so daß sie, vom Höheren zum Niederen herabsteigend, in den göttlichen Offenbarungen den Schlüssel zum Weltverständniß findet, so ist sie Theosophie oder Gottesweisheit.

Ist der (seelische) Wille das Vermögen, zwischen den Gegenständen und zwischen den möglichen, auf sie gerichteten Handlungen zu wählen und so nach eigenem Entschlusse auf die Außenwelt zu wirken: so ist die Freiheit das Vermögen, jene Wahl und mithin dieses Wirken nach den höchsten göttlichen Normen zu bestimmen oder nicht. Wirklich frei, im Besitze der realen Freiheit ist der Mensch nur, wenn er sein Wirken diesen Normen gemäß einrichtet, denn sie sind das Urbild seines eigenen Wesens. Nur wenn er ihnen folgt, besitzt er sich selbst und ist Herr seiner selbst. Folgt er ungöttlichen Antrieben, so unterwirft er sich dem, was geringer ist als er, und wird Sclave einer fremden Macht. Wie die Vernunft in ihrer Thätigkeit durch die Intuition belebt wird, so die Freiheit durch das Gemüth. Stimmen nämlich die Handlungen des Menschen nur äußerlich mit jenen höheren Normen überein, ohne entsprechende Gesinnung, so entsteht die bloße Legalität, wie sie der Staat allein fordern kann, aber auch als Minimum fordern muß. Wenn dagegen das Gemüth als innere Triebkraft mitwirkt, in welcher Beziehung es sich zur Gesinnung (das Innere der Handlung) bestimmt, so entsteht die Moralität. Natürlich wird die Legalität desto vollkommener und darum auch den Zwecken des Staates desto entsprechender sein, je weniger sie bloße Legalität ist, je mehr sie den Geist des Gesetzes in sich aufnimmt und sich also der Moralität nähert. Umgekehrt wird die Moralität in Gefahr stehen, zur bloßen Legalität herabzusinken, wenn sie nicht auf religiösem Grunde ruht. Ist dies der Fall, so daß die göttliche Norm lediglich als menschliches Tugendideal dem Handeln zu Grunde liegt, so ist die Moralität jene Rechtschaffenheit, wie wir sie oft im Leben bei rechtlichen, lauteren Charakteren wahrnehmen, denen wir unsere Achtung zollen und in irdischen, besonders bürgerlichen Angelegenheiten unser Vertrauen schenken. Die Reformatoren haben diese Rechtschaffenheit die bürgerliche Gerechtigkeit genannt, den Unterschied zwischen Moralität und Legalität vielleicht nicht

gehörig beachtend, aber die angedeutete Gefahr und Schranke der bloßen Rechtschaffenheit richtig würdigend. Ruht dagegen die Moralität auf religiösem Grunde, auf der Gemeinschaft mit Gott, so ist sie die geistliche Gerechtigkeit, die Heiligung, welche sich also auf diesem Gebiete zur Rechtschaffenheit ähnlich verhält, wie auf dem der Vernunft die Theosophie zur Philosophie. — Wir haben früher von der Sittlichkeit einen umfassenderen Begriff aufgestellt als hier von der Moralität; das Ethische ist von weiterem Umfang als das Moralische. Dabei sind wir, was den Sprachgebrauch betrifft, nicht ohne Vorgänger. Auch Hegel unterscheidet Sittlichkeit und Moralität, nur daß er in jener ein Höheres sieht als in dieser, während wir darin nicht ein Höheres, sondern nur ein Allgemeineres erkennen. Und wenn wir in demselben Sinne das Ethische vom Moralischen unterscheiden, so erlauben wir uns hier nur eine ähnliche Freiheit in Bezug auf den griechischen und lateinischen Ausdruck für denselben Begriff, wie unser gewöhnlicher philosophisch-theologischer Sprachgebrauch in den Worten Theismus und Deismus. Das Ethische oder Sittliche umfaßt nämlich das ganze Gebiet der Selbstthätigkeit, das Moralische nur das des bewußten geistigen Wollens, der Freiheit. Unter dem ersteren sind also auch die intelectuellen, ästhetischen und andere Functionen mitbegriffen; denn auch das wissenschaftliche oder das künstlerische Arbeiten ist eine sittliche Thätigkeit, für welche der Mensch verantwortlich und die daher dem Gewissensgesetz unterstellt ist. Ein Künstler, der die sittliche Förderung nicht respectirt, mißbraucht und entweiht seine Kunst; ebenso ist „alles freie Denken ein ethisch verantwortliches Thun und soll als solches durch das Gewissen geleitet werden, wie denn von jedem wissenschaftlichen Forscher Gewissenhaftigkeit gefordert wird“ (Schlottmann a. a. O. S. 114.). Aber allerdings hat das Denken außer dem Gewissensgesetz noch seine besonderen Gesetze, die logischen, und das künstlerische Schaffen der Phantasie seine eigenthümlichen Ideale, die ästhetischen, während jene höheren, göttlichen

Normen der Freiheit mit dem Gewissensgesetz selbst zusammenfallen. Daher geschieht es häufig, daß man das Gewissen nicht auf die gesammte Sittlichkeit, sondern nur auf die Moralität, das Wollen und die Freiheit bezieht. Allein jene Erscheinung erklärt sich einfach aus der Natur des Seelenlebens. Das Wollen steht der Selbstthätigkeit oder Selbstbestimmung allerdings näher als das unmittelbare oder vermittelte Erkennen, weil das Ende der Bewegung wieder in den Anfang zurückgeht. Indem sich nämlich das Ich in bewußter Selbstmacht und Selbstthätigkeit aus dem Gefühl erhebt und den Gegenstand sich frei gegenüberstellt, leitet es zunächst den Prozeß des Erkennens ein, der den Gegenstand im Einzelnen näher untersucht, woraus sich dann ergiebt, welche Stellung der Mensch zu ihm in seinem Willen, in Wahl und Entschluß und in der davon abhängenden Handlung einnehmen soll. So vollendet sich die Selbstbestimmung im Wollen, und das letzte Ziel der menschlichen Thätigkeit ist ja auch die völlige Hineinbildung des Ich in die Außenwelt, die absolute Beherrschung der Natur durch den Geist, wozu das Erkennen das Mittel ist. Insofern haben diejenigen Recht, welche wie Oetinger, Schelling, auch Delitzsch (bibl. Psychol. IV. 7.; vgl. was oben S. 8 über Schopenhauer bemerkt wurde) den Willen, freilich ihn von der Selbstbestimmung meistens nicht unterscheidend, als das Grundvermögen oder selbst Grundwesen des Geistes auffassen, wobei jedoch neben und vor diesem activen Vermögen das passive Gefühl nicht übersehen werden darf. Es liegt im Wesen des Geschöpfs als solchem, nicht blos activ (actus purus), sondern passiv-activ zu sein, wie dies namentlich in der geistigen Sphäre, im Gewissen, zu Tage tritt.

Das Gemüth ist der Wille (die Freiheit), als bestimmt durch die unmittelbare Macht des Gefühls und zwar des höheren und höchsten, des idealen Gefühls (des Gefühls des Unbedingten). Die Freiheit ist daher hier noch eins mit der inneren moralischen Nothwendigkeit eines unwillkürlichen

Liebeszuges, vermöge dessen der Mensch sich selbst hingiebt „von ganzer Seele und von ganzem Gemüth". Geschieht diese Selbsthingabe an Gott, so entsteht, wie sich unten noch genauer zeigen wird, der Glaube, die Religion; geschieht sie an Menschen, so bilden sich die ebenfalls durch und durch auf Glauben und Vertrauen ruhenden Verbindungen der Liebe, Freundschaft u. s. w., das was man mit einem fast zu äußeren und niedrig gegriffenen, aber seit Schleiermacher eingebürgerten Ausdruck die Geselligkeit, nur eben im höchsten und tiefsten Sinne, nennen kann. Wie die Freiheit der belebenden Mitwirkung des Gemüthes bedarf, wenn es zur wirklichen Moralität kommen soll, so muß umgekehrt das Gemüth immer wieder durch die Zucht und Kraft der dem Gewissen folgenden Freiheit geleitet und gestählt werden. Sonst läßt sich der Mensch zu ausschließlich von unmittelbaren, sei es auch edleren Eindrücken leiten, und es erzeugt sich jene marklose Gemüthlichkeit und schwächliche Gutmüthigkeit, die zwar auch noch etwas Liebenswürdiges haben kann, die man aber am Ende doch zu lieben aufhören muß, weil man sie nicht zu achten vermag.

Die Intuition oder Phantasie ist das unmittelbare geistige Erkennen, vermöge dessen der Mensch das Göttliche in und über dem Kosmischen, das Ideale in und über dem Natürlichen durch ein inneres Schauen erfaßt. Es ist dies ein sehr reiches und viel umfassendes Gebiet des Geisteslebens. Direct auf Gott bezogen und von Gott bewirkt, ist das Schauen die Prophetie. Gott nimmt hier den Menschen unmittelbar in seinen Dienst und durchdringt mit seinem Geiste den menschlichen Geist so kraftvoll, daß dieser über sich selbst und seine gewöhnliche, an das Seelen- und Sinnenleben gebundene Wirkungsweise emporgehoben und in den Stand gesetzt wird, das Uebersinnliche und Zukünftige zu schauen und die Geheimnisse des göttlichen Rathschlusses zu erkennen. Hat die prophetische Inspiration innerhalb ihres eigenen Gebietes wieder verschiedene Formen und Abstufungen,

so treten ihr weiter abwärts natürliche Analogien außerhalb des Offenbarungsgebietes zur Seite. Auf die mit krankhaften Verstimmungen des Nervenlebens zusammenhängenden Erscheinungen des Hellsehens u. s. w. wollen wir hier nicht näher eingehen; aber jener mystischen Erkenntnißweise, der Centralanschauung ist zu gedenken, vermöge deren ein Jakob Böhme und viele Andere durch ein unwillkürlich sich öffnendes inneres Auge den Dingen in's Herz sahen und das Leben und Weben der Welt in Gott erschauten. Näheres hierüber in meiner Schrift: Die Theosophie Oetingers, S. 58 ff. 539 ff., wo auch bei der Centralerkenntniß wieder „verschiedene Grade" unterschieden werden. Prophetie und Centralanschauung haben das mit einander gemein, daß sie außerordentliche, visionäre, irgendwie ekstatische Zustände von längerer oder kürzerer Dauer sind. Aber auch ohne solche außerordentliche Geisteserhebung wirkt das Intuitionsvermögen eine natürliche Inspiration, auf welcher das eigentlich Productive, Schöpferische in den menschlichen Geistesthätigkeiten, insbesondere also die künstlerische und wissenschaftliche Conception beruht. Hier ist der Quellpunct des unmittelbaren Bewußtseins, wo nach einer früheren Andeutung die Erfindungen und Entdeckungen entspringen und Alles, was auf geniale Weise in die Entwicklung der Menschheit eingreift. „Die Erfindungen finden uns, nicht wir sie, sagt Claudius, und dieser Behauptung liegt eine große Wahrheit zu Grunde. Man besinne sich genau jener lichten, seltenen Momente, in denen eine Wahrheit wie ein neuer Stern näher oder ferner in den Horizont unserer Geistessphäre heraufstieg oder emporflammte! Da ist sie nun, fremd und doch innig erkannt, lange oft im Dunkeln gesucht, geahnt, aber doch so ganz neu, so ganz unerwartet, voll süßen Wunderns angestaunt von unserem Geiste, der immer dabei zurücksieht auf seine Irrgänge: also so, und nicht dies, nicht jenes, wie ich wohl dachte 2c.; da ist sie nun ganz Wärme, ganz Licht, meine Seele — und einige Momente hernach, weg ist sie: sie kam ungerufen wie

ein Himmelsbote und wie ein solcher schwand sie hin! Jene segnet ihr nach und erfreut sich am phosphorescirenden Licht, das sie ihrem Standorte zurückließ, und an der Wärme, mit der sie ihr innerstes Bewußtsein zum neuen Leben ahnenden Gefühl weckte! Ich kann diese Lichtmomente nicht anders als Momente poetischer Begeisterung, Inspiration nennen: und so gewiß es ist, daß diese Inspiration ohne unser Zuthun kommt und wieder schwindet, so deutlich unser Geist fühlt und erkennt, daß ihm auch diese Gabe, die ihm das ist, was der Odem dem Kindesleben, gegeben ward, so gewiß ist es, daß alles Wahre, Große und Schöne, was die Menschenkinder dachten und thaten, nicht dem, was gewöhnlich Fleiß und Nachforschen heißt, sondern ähnlichen Inspirationen sein Dasein zu danken hat." (Franz v. Baader, sämmtl. Werke, XI. 154 f.). Wie aber das Gemüth von der Freiheit, so bedarf die Intuition von Seiten der Vernunft Maß und Zucht. Die auf dem Wege der Unmittelbarkeit erzeugten oder vielmehr erfaßten, empfangenen Ideen müssen von der Vernunft systematisch verarbeitet werden. Sonst kommt es nur zu jenen Gedankenblitzen und Orakelsprüchen, welche, geistvoll und tief, aber abgerissen, wahr in der Regel, aber nicht vermittelt, überraschend, aber nicht ruhig entwickelnd und belehrend, gleich Blitzen oft weithin ein augenblickliches Licht verbreiten, aber nachher die zurückbleibende Dunkelheit um so mehr empfinden lassen, und zu jenem in Bildern statt in Begriffen sich bewegenden Denken, welches mehr den Schein als die Wirklichkeit einer tiefen, ächten Erkenntniß darbietet, wie sich beides bei Theosophen nicht ganz selten findet. — Der Welt zugekehrt ist das Intuitionsvermögen die künstlerische Phantasie, welche das Ideale im Natürlichen, das Geistige im Sinnlichen erschaut und mit den sinnlichen Mitteln, der symmetrischen Form, der ruhenden oder bewegten Gestalt, der Farbe, des Tons, des Rhythmus zur Darstellung bringt. Die Verwandtschaft der Kunst mit den bisher betrachteten Aeußerungen des Intuitionsvermögens

tritt in mannigfaltiger Weise hervor. Der Zusammenhang von Poesie und Philosophie in dem geistigen Schauen und Produciren liegt im Bisherigen angedeutet. Die Musik erscheint im Alten Testament und sonst als Erregungsmittel der prophetischen Begeisterung (2 Kön. 3, 15. 1 Sam. 10, 5.). Der Prophet ist ein Dichter, indem er seine Aussprüche in poetischer Form darstellt; in ihren symbolischen Visionen hat die Prophetie ein plastisches und malerisches Element. Umgekehrt wird der Dichter oft zum Seher. Ja, indem der Künstler im Geiste von der Anschauung der Sinnenwelt bewegt und ergriffen diese durch die heiteren Lichter der geistigen, idealen Sphäre verklärt, gewinnt die Kunst überhaupt ihrem tiefsten Wesen nach eine prophetische Bedeutung. „Sie ist das entwickelte Vermögen des Menschen, die neue Welt seines bestimmungsmäßigen Daseins in Einzelmomenten typisch oder symbolisch darzustellen.“ (J. P. Lange, philosoph. Dogmatik, S. 374). „Ihre nächste Bestimmung ist, dem Geist des Menschen von einem Sein der Ewigkeit zu zeugen und ein Sehnen nach diesem Sein in ihm zu wecken.“ (G. H. v. Schubert, Geschichte der Seele, 3. Aufl., S. 865). Darum erscheint auch die Kunst von Anfang an im Bunde mit der Religion und hat eben in dieser Verbindung zu allen Zeiten ihr Höchstes geleistet, die Architektur im Tempel- und Kirchenbau, die Sculptur in Götterbildern u. s. w., die Malerei in biblisch-kirchlichen Stoffen, die Musik im Oratorium, die Poesie in Hymnen, Psalmen, Prophetien und geistlichen Liedern. Im Heidenthum ist die Kunst sogar ein wesentlicher Factor der Religion, wenn nicht der wesentlichste: denn das Heidenthum ist die Vergötterung des Natürlichen; diejenige menschliche Thätigkeit aber, welche dem Natürlichen den idealen, göttlichen Stempel aufzudrücken weiß, ist eben die Kunst. Es ist daher das Charakteristische des Heidenthums, daß hier die Religion auf das Niveau der Kunst herabgezogen erscheint; das Heidenthum ist eine blos ästhetische Religion, daher auch das Kunstvolk des Alterthums, die Griechen, die

erste Stelle unter den Heiden einnehmen. Die bildende Kunst ersetzt hier die überweltliche Realität des Göttlichen, von der aus im Alten Testament eine jede bildliche Darstellung Gottes so streng untersagt war, durch die äußere, sinnliche Realität der Symbole und Götterbilder, und die dichtende Phantasie ersetzt die heilige Geschichte, in welcher der wahrhaftige Gott, sich offenbarend, in Lebensbeziehung zu den Menschen getreten ist, durch Mythen und Göttersagen. Während so das Heidenthum seinem Wesen nach künstlerische Religion, Kunstreligion ist, hat dagegen die Offenbarung eine religiöse Kunst aus sich erzeugt sowohl bei dem Volke des alten als in der Kirche des neuen Bundes. In der letzteren kennzeichnen sich dann wieder die niedrigeren katholischen Formen des Christenthums durch ihre Bilderverehrung u. s. w. als dem Heidenthum näher und unter der Höhe des lauteren Evangeliums stehend. Aber wie für einen Elisa die Musik Erregungsmittel der prophetischen Begeisterung war, so ist, man denke nur an Orgelspiel und Kirchengesang, auch für die evangelischen Christen die Kunst ein Erregungsmittel der Frömmigkeit. Dieselbe übt, wie auch die Schlachtmusik beweist, einen eigenthümlich erweckenden, schwellenden, anfeuernden Einfluß auf die Lebensgeister des Menschen im Allgemeinen aus. Entzieht sie sich daher der religiös-sittlichen Zucht des Gewissens, so kann sie ebensowohl, zu eitler aber berauschender Weltlichkeit herabgesunken, ein verführerisches Reizmitttl für die Sinnlichkeit werden.

Die Geistesvermögen sind auch die Heimath der sogenannten angebornen Ideen. In der Mitte steht das Gewissen mit der Centralidee des Heiligen, auf der einen Seite die Vernunft mit der Idee des Wahren und die Phantasie mit der Idee des Schönen, auf der andern die Freiheit mit der Idee des Guten (Achtungswerthen) und das Gemüth mit der Idee des Edeln (Liebenswürdigen). Diese Ideen haben ihren gemeinsamen Ursprung und ihre ursprüngliche Einheit in der Gottesidee: Gott, der Heilige ist auch

der Wahre, der Gute, der Schöne (Herrliche und Selige) und der Edle (Gütige und Freundliche). Aber auch wo diese tiefste Begründung der Ideen vergessen oder verkannt ist, repräsentiren sie, wie bereits erinnert, das ideale Element im Menschenleben und sind die ideae directrices für die Seelenthätigkeiten. Eben daher aber stehen sie wesentlich über diesen und werden zu Thatbeweisen für das eigenthümliche Wesen und Dasein des Geistes im Unterschied von der Seele. Auch Schleiermacher stellt (s. Anm. 13.) die Ideen mit dem Gewissen zusammen und betrachtet beide als ein Sein Gottes in uns. Passavant bemerkt (S. 9. 1.), das richtige Verständniß des Gewissens führe auch zum richtigen Verständniß der angebornen Ideen, und findet hierin den Beweis, daß die Seele keine leere Tafel sei, weil ihr nicht blos die formellen, mathematischen und logischen Grundbegriffe, sondern auch die inhaltsvollen Ideen des Guten u. s. w. angeboren seien. Schlottmann sagt (a. a. O. S. 117. 119.): „Das Gewissen entspricht den übrigen apriorischen Momenten des Geisteslebens, zuerst denen des theoretischen Erkennens, dann dem apriorischen Moment der Anschauung, welches insonderheit jeder Anschauung des Schönen zu Grunde liegt. Das Ideal des Gewissens hat aber, mit dem der Vernunft und dem des Geschmacks verglichen, vor diesen die mehr centrale Stellung voraus."

Aus den vier Geistesvermögen haben sich uns die vier großen ethischen Sphären, Wissenschaft, Kunst, Staat, Geselligkeit, wie sie in dieser Weise zuerst von Schleiermacher und nach ihm besonders von Rothe aufgestellt worden sind, von selbst ergeben. Bei diesen Ethikern entstehen jene vier Lebenskreise aus der Kreuzung der Begriffe des Erkennens und Bildens mit denen des Individuellen und Universellen, welche mehr oder weniger von außen her hinzugebracht sind. Bei uns stehen dafür die Begriffe des Unmittelbaren und Vermittelten, welche unserer ganzen anthropologischen Grundanschauung von Anfang an wesentlich sind. Diese

Begriffe sind umfassender als die des Individuellen und Universellen, und begreifen die letzteren, wie oben S. 10 angedeutet wurde, unter sich. Sie sind daher wohl eine treffendere Bezeichnung für das, um was es sich hier handelt, und auch von Schleiermacher und Rothe eigentlich gemeint. Indessen freuen wir uns, hier eine ungesuchte Bestätigung unseres psychologischen Grundschemas zu finden.

Die heilige Schrift faßt das geistige Erkennen und Wollen, das unmittelbare wie das vermittelte, in den Begriff des Nous zusammen, welches daher Luther bald mit Vernunft oder Sinn, bald mit Gemüth übersetzt, und in dessen Mittelpunct gleichsam das Gewissen erscheint, das daher in seiner Entwicklung und Bildung von der des Nous abhängig ist (Tit. 1, 15. 1 Cor. 8, 10.), während dieser umgekehrt den Aussagen des Gewissens zustimmen und sie in Erkenntniß und Leben weiter durchführen kann (Röm. 7, 23—25.). Vgl. Beck, bibl. Seelenlehre, S. 48 ff. 72 f.: „Der Nous erscheint dem Geist und Herzen angehörig, sofern das, was in diesen liegt und vorgeht, nach außen sich mittheilt und wirkt. Er ist die geistige Grund- und Gesammtkraft, wie sie durch die Seele mit der Außenwelt verkehrt. Während das Herz als Gewissen, in sich selbst, in sein sittlich-vernünftiges Grundbewußtsein gekehrt oder einkehrend, mit gesetzgebender und richterlicher Macht functionirt, kehrt es als Nous, das geistige Innenleben seelisch entwickelnd, sich nach außen, indem es die allgemeinen Gewissensbestimmungen denk- und willensförmig verarbeitet und anwendet auf die Einzelfälle des Außenlebens und so als sittliche Vernunftthätigkeit sich darstellt. So bildet sich ein Wissen und Wollen des Geistigen, der Wahrheit und des Rechtes, als Erzeugniß der naturgemäßen Thätigkeit des Nous."

Wir fügen noch einige geschichtliche Bemerkungen über die Dreitheilung des menschlichen Wesens hinzu. Unter den neueren Philosophen zieht in dieser Beziehung namentlich Hegel die Blicke auf sich, dessen Psychologie durch ihre auf-

steigende Anordnung vor der ihr in anderer Hinsicht überlegenen Schleiermacher'schen einen Vorzug hat. Die drei Stufen, welche Hegel im Seelenleben unterscheidet, die Naturbestimmtheit der Seele, ihre Reflexion in sich und ihre freie Geistigkeit, erinnern wesentlich an die Trichotomie von Leib, Seele und Geist. Man könnte sagen, Schleiermacher habe das unmittelbare Seelenleben, Hegel die verticale Eintheilung der Anthropologie zu wissenschaftlicher Geltung gebracht. Allein es ist auch hier wie so oft im Hegel'schen System: ein bedeutender, formell-wissenschaftlicher Fortschritt ist gemacht, läßt aber die entsprechende Förderung an materialer Wahrheitserkenntniß um so mehr vermissen. Hegel macht den Gewinn, der in den obigen Bestimmungen liegen könnte, durch seinen Intellectualismus und Pantheismus selbst wieder zu nichte. Die höchste geistige Stufe des Seelenlebens kommt wesentlich im absoluten Denken zur Erscheinung, welches als solches das Denken Gottes selber ist, dessen Selbstbewußtsein sich darin vollzieht. Daß hiebei namentlich für den Begriff des Gewissens keine Stelle bleiben kann, ist einleuchtend. Dieser Begriff wird von Hegel schwer mißkannt. Er stellt in der Rechtsphilosophie bekanntlich das politische Gebiet als das sittliche über das moralische, wogegen Kant Recht behalten wird, der jenes als die Sphäre der Legalität der Moralität unterordnet und in der Methaphysik der Sitten die Tugendlehre über die Rechtslehre stellt. Der Begriff des Gewissens nun als des individuell Verpflichtenden gehört der Sphäre der Moralität an. In dieser Beziehung weiß ihm nun Hegel keinen anderen Charakter beizulegen als den der einseitigen irrthumsfähigen Subjectivität, der ihm ja allerdings auch zukommt, aber nicht in seinem ursprünglichen Wesen, sondern in manchen seiner geschichtlichen Verbildungen. Ja seine Definition geht im Grunde noch weiter, indem sie lautet: „Das Gewissen ist als formelle Subjectivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, in's Böse umzuschlagen; an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden

Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel." (Rechtsphilosophie, S. 184.). Hegel nennt dies das formelle Gewissen; zum wahrhaften Gewissen oder zur sittlichen Gesinnung soll es dann erst kommen, indem sich das Gewissen durch die objectiven Ordnungen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates normiren läßt (während doch diese Ordnungen ihre normative Autorität erst vom Gewissen empfangen). Wie ernstlich gemeint aber von Hegel diese Bestimmungen sind, zeigt namentlich seine bekannte Auffassung des Schicksals von Sokrates, das er für nothwendig erklärt, weil dieser die allgemeine Sittlichkeit untergraben, das Substanzielle des römischen Staats verletzt und die Majestät des Volkes nicht anerkannt habe (Geschichte der Philosophie II., S. 100 ff.). So erscheint Sokrates als Vertreter des formellen, seine Richter als die des wahrhaften Gewissens. Von diesem Prinzip aus müßte im Grunde auch die Verurtheilung Jesu und der Apostel mit ihrem Grundsatz, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg. 5, 29.), als rechtmäßig erscheinen. Hegel spricht dann auch noch von dem religiösen Gewissen als einer dritten und höchsten Stufe, aber ohne diesem Gedanken in der Religionsphilosophie weitere Folge zu geben. Daß der Begriff der Religion von ihm nicht befriedigender aufgefaßt wird als der des Gewissens, haben wir schon früher gesehen. So behält auch im Hinblick auf das letzte unsrer großen Systeme J. P. Lange Recht, wenn er (positive Dogmatik, S. 31.) bemerkt: „Die bisherige Psychologie oder Philosophie hat in den namhaften Systemen den vollen Begriff des Menschen nicht erreicht. Statt daß man den Menschen nach seinem concreten Wesen zu würdigen hätte als die unendliche Anlage concreter Religion, Unsterblichkeit und Freiheit, begreift man ihn vorzugsweise als ein beschränktes, sinnlich-geistiges Wesen, welches nebenbei auch Religion, auch Unsterblichkeit, auch Freiheit besitzen soll" (ja die moderne Philosophie war so consequent, auch dieses

„Nebenbei" vollends hinwegzuschaffen). Und J. H. Fichte (Anthropologie, S. 605. 559.): „Die bisherige wissenschaftliche Psychologie hat nur von der einen Hälfte, vom sinnlich-geistigen Bewußtseinsprozeß Kunde genommen; die andere, wichtigere Hälfte, die zugleich von jener den Grund enthält, ist noch nicht für sie vorhanden. Wäre der Mensch nicht der Ideen mächtig, so vermöchte er auch nicht, das eigentlich Menschliche oder Vermenschlichende, den Act des Selbstbewußtseins in sich zu vollziehen. Dies ist der Punct, den die bisherige Speculation, ingleichen Psychologie nicht sowohl übersehen, als geradezu falsch erledigt hat."

Indessen hat es der Trichotomie zu keiner Zeit an bedeutenden Vertretern gefehlt. Im Alterthum beruft man sich gewöhnlich und nicht mit Unrecht auf Platon, welcher seine Dreitheilung des menschlichen Wesens in Vernunft (νοῦς, λογος), Muth (θυμὸς) und Begierde (ἐπιθυμία) nicht nur im Phädrus in mythischem Gewande vorträgt, sondern auch in der Republik, um hier seine Dreitheilung der Stände darauf zurückzuführen. Die Vernunft ist bei ihm wirklich das Geistige, die Begierde das Sinnliche, der Muth ein Mittleres, dem auch die Ichheit angehört. Wir dürfen uns freuen, auch in dieser Frage, wie für die Anerkennung des unmittelbaren Seelenlebens und seiner Bedeutung uns auf einen Platon berufen zu können. [16]) — Im Mittelalter sind besonders die Mystiker zu nennen, wobei charakteristisch ist, daß sie das geistige Wesen des Menschen vorzugsweise in das Intuitionsvermögen setzen. Hugo von St. Victor unterscheidet im Menschen ein dreifaches Auge, ein Auge des Fleisches für die sinnliche Außenwelt, eines der Vernunft, wodurch die Seele sich selbst und was in ihr selbst ist erkennen könne, und eines der Anschauung für Gott und die göttlichen Dinge, an dessen Stelle jetzt, da es durch die Sünde erloschen ist, der Glaube tritt. Eine ähnliche Dreitheilung findet sich bei Richard von St. Victor: Einbildungskraft oder sinnliches Erkenntnißvermögen, Vernunft oder Sinn für die un-

sichtbaren Gründe der sichtbaren Dinge, Intelligenz oder unmittelbare Erfassung und Anschauung der göttlichen Dinge. Tauler unterscheidet im Menschen wie in einem Dorfe ein Wirthshaus für den Leib, ein Rathhaus für die Vernunft, eine Kirche für den Gottesdienst. — Unter den Neuern darf Oetinger mit Auszeichnung genannt werden, dessen Begriff des sensus communis wir an dieser Stelle näher zu berücksichtigen haben.[17]) „Indem", sagt er, „das ununterbrochene Einstrahlen der lautersten Kraft, das von Gottes Licht unter festgestellter Ordnung in das creatürliche Leben kommt, sich auf ein in großem Grad angehäuftes Leben, wie z. B. bei dem Menschen ist, bezieht: so vereinigt es sich selbst zu einem geistlichen Leben, und das von ihm durchdrungene unedlere Leben heißt nach der Schrift ein seelisches Leben, welches in der Verbindung (mit dem geistlichen) etwas Vortreffliches, in Gottes Ordnung Gewisses, in der Trennung aber etwas Unordentliches ist. Das seelische Leben siehet auf das Privatinteresse, das geistliche auf das allgemeine Beste; beide müssen in richtigem Verhältniß neben einander stehen." Nun aber besteht das Wesen des gefallenen Menschen eben in jener Trennung des seelischen Lebens vom geistlichen; erst wenn der Mensch „sein ganzes Heil in Uebergebung seines Willens in die ganze Anstalt Gottes durch Christum erblickt, ist er kein seelischer Mensch mehr, sondern ein geistlicher." Aber auch schon im natürlichen, vorchristlichen Zustand giebt es einen gewissen Rest oder andrerseits eine gewisse Vorbereitung des Geistlichen, und das ist der sensus communis, welcher daher ein allgemeines Gut „der ganzen Menschlichkeit" ist und sich „bei Freunden und Feinden, Bekannten und Unbekannten aufrichten" läßt, wenn er „unterdrückt" war. Er ist „das Verborgene des Menschen, ein sensus tacitus eternitatis oder, wie Salomo sagt, Gott habe die verborgene Ewigkeit in des Menschen Herz gegeben". „Indem", heißt es daher im obigen Zusammenhange weiter, „ein gewisser Grad des geistlichen Lebens oder eine gewisse Einstrahlung

mit dem Leben der niedrigen Geschöpfe verbunden ist, so entstehen dadurch in dem Menschen allgemeine Vorempfindungen, augenblickliches Gefühl des Rechts und Unrechts und ein Grund, das Nothwendigste, Nützlichste und Einfältigste vor dem Andern zu treffen." So gehört der sensus communis wesentlich, wie dies auch Oetinger in seiner Schrift Inquisitio in sensum communem et rationem ausdrücklich hervorhebt, dem unmittelbaren Geistesleben an; er ist das Organ für die unmittelbare Erfassung des Göttlichen, wie uns dieses zunächst in Natur und Menschenleben entgegentritt, das „Fühlungswerkzeug der allgegenwärtigen Weisheit." „Sensus communis oder Herz muß allezeit bei den Verstandeskräften sein; denn die ursprünglichen Wahrheiten, welche wie ein Blitz aller Vernünftelei vorlaufen, sind mit einer göttlichen Empfindungskraft umgeben." Näher, können wir sagen, faßt sich für Oetinger im Begriff des sensus communis der des Gewissens und der Intuition zusammen, zu welcher Verbindung oder Vermischung ihn die Doppelbedeutung von sensus, Gefühl und Sinn, veranlaßt hat. So als das unmittelbare geistige Bewußtsein und Erkennen steht dann der sensus communis der ratio oder dem vermittelten Erkennen gegenüber. Ist der sensus communis das receptive Organ für die göttliche Offenbarung, zunächst für die allgemeine und natürliche, so findet er doch eben deßwegen sein Ziel und seine Vollendung erst in der vollendeten Offenbarung. „Jesus Christus hat so oft vom sensus communis geredet: wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme Die Wahrheiten der Schrift treffen mit diesem innersten Gefühl des Gewissens zusammen. So wird der sensus communis die Werkstatt des h. Geistes, er wird standhaft gemacht durch die h. Schrift. Der bloße sensus communis der ursprünglichen Wahrheiten, welche wie ein Licht vor sich hinleuchten, ist nicht hinlänglich. Er würde leicht abweichen und sich selbst zweifelhaft werden, wenn nicht göttliche Kraft, göttliche Aussprüche, Einsetzungen Jesu, Geheimnisse des Reiches Christi,

historische Begebenheiten, worauf sich der Glaube mitgründet, dazu kämen. Wann beides beisammen ist, das ist heilsam, das fruchtet." — Was die Anthropologen der Gegenwart betrifft, so lehnt zwar J. H. Fichte die Dreitheilung von Leib, Seele und Geist ab, indem er in der Seele nur die nach der Sinnenwelt hingewendete Machterweisung des Geistes sieht und Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung dem letzteren zuweist. Sein Hauptbestreben ist aber dahin gerichtet, außer diesen beiden Momenten im Wesen des Geistes noch ein drittes, höheres, oder vielmehr erstes, ursprüngliches geltend zu machen, den apriorischen Inhalt der Ideen, worin sich sein Geistesbegriff mit dem unsrigen berührt. „Das Wahre, Gute, Schöne liegt in uns als ursprünglicher Maßstab, den wir zur Betrachtung der Dinge schon mitbringen. Dieses Vorempirische, alle Bewußtseinsprozesse Urbedingende hat man seit Kant das Apriorische genannt. Der Geist hat nicht blos apriorische Bestandtheile (Urerkenntnisse, Urgefühle, Urbestrebungen) in seinem Bewußtsein, sondern er ist seinem eigentlichen Bestande nach ein apriorisches, vorempirisches Wesen, und zwar als individueller Geist. Die Ideen sind daher nicht blos die Form oder der Ausdruck unsres Bewußtseins oder der „Vernunft", sondern vorherbestimmte Anlagen unsres realen, selbst apriorischen Geistwesens; sie sind ebenso die Ureigenschaft des Geistes, wie die Instincte die der Thierseele; solches Apriorische ist jedem Weltwesen eingebildet. Nur indem der Mensch vom Inhalt der Ideen völlig erfüllt ist, gewinnt er das innere Gegengewicht gegen seine eigene niedere Natur. Unser ganzes Bewußtseinsleben wäre arm und gefesselt an den monotonen Kreislauf des Sinnlichen, wenn jene Macht der Eingebung im Hintergrund ihm gebräche. — — — Vermöge seines apriorischen Wesens ist der menschliche Geist durchwirksam für den göttlichen. Und nur in dem Maß, als er jene in seiner Urpotenzialität schon liegende Einheit seiner Persönlichkeit mit dem göttlichen Geistwesen lebendig erhalten, oder (eine universale Hemmung dieses Verhältnisses voraus-

gesetzt) in sich wiederhergestellt hat, ist überhaupt in ihm das vollmenschliche Dasein hindurchgebrochen. Der höchste Gipfel dieser Bethätigung des göttlichen Geistes im menschlichen ist die eigentliche Offenbarung; aber auf der untersten Stufe dieser Offenbarungsfähigkeit befindet sich Jeder, in welchem das Bewußtsein der Ideen erwacht ist. Das centrale Schauen in Gott ist die Vollendung des Menschen. Das reflexive Denken ist die Leuchte und das Richtmaß dieser Welt: es begreift und unterscheidet Alles, auch das wahrhaft Uebersinnliche und aus jenem centralen Schauen Stammende; aber es vermag unmittelbar und aus sich selbst keinen andern Inhalt zu gewinnen, als der durch die sinnliche Vermittlung hindurchgegangen ist. Die Anthropologie hat zu ihrem letzten Ziel gründliche Selbsterkenntniß des Menschen, welche nur in der erschöpfenden Anerkenntniß des Geistes liegt. Sie wird damit zur Anthroposophie erhoben. Wahrhaft gründlich kann aber der Menschengeist sich nur erfassen, wenn er sich in Gott erfaßt. So gewiß wir sind, ist Gott, und wir in ihm. So gewiß wir Geister sind, ist Gott der höchste Geist; denn wir geisten und denken in ihm. So vermag die Anthroposophie nur in Theosophie ihren letzten Abschluß und Halt zu finden." (Anthropologie, S. 437 ff., 559 ff., 570 f., 603 f., 607.). Eduard Schmidt, Professor der Philosophie in Rostock, unterscheidet in seiner trefflichen, wohl nicht genug beachteten Schrift: Vernunftreligion und Glaube, den äußeren, den inneren und den religiösen Sinn; auf dem ersten beruhe das Leben des Menschen in der körperlichen Außenwelt, auf dem zweiten sein Leben in sich selbst, auf dem dritten sein Leben in Gott. Ebendahin strebt Rückert, der in seiner „Theologie" auf ähnliche Weise Leib, Seele und Geist unterscheidet.

Vorzüglich bemerkenswerth ist aber, daß das in neuerer Zeit so eifrig gepflegte Studium der biblischen Psychologie fast von allen Seiten her zur Anerkennung der Trichotomie als Schriftlehre geführt hat. Delitzsch bemerkt in der Vor-

rede zu seiner Psychologie, er habe in früheren Schriften die herrschend gewordene kirchliche Dichotomie vertreten, welche aber „an dem großen Mangel leidet, daß sie die überall in der heiligen Schrift vorausgesetzte substanzielle Verschiedenheit von Seele und Geist nicht zu ihrem Rechte kommen läßt. Der Schlüssel der biblischen Psychologie liegt in der Lösung des Räthsels: Wie ist es denkbar, daß Geist und Seele Eines Wesens und doch verschiedene Substanzen seien? Seit mir ein Licht über dieses Räthsel aufgieng, erbauten sich meine durcheinanderliegenden Materialien einer biblischen Psychologie wie von selber zu einem systematischen Ganzen." — Im Neuen Testament erscheinen Geist, Seele und Leib (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα) in dieser Ordnung neben inander als den Vollbestand des menschlichen Wesens constituirend (1 Thessal. 5, 23.). Näher ist der Geist das höhere, göttliche Leben im Menschen, die Seele das niedrigere, wenn auch noch nicht gerade sündliche, doch in blos menschlichen irdischen Gedanken, Trieben und Gefühlen sich bewegende (Hebr. 4, 12. vgl. Matth. 16, 23.). Weiter aber wird dann das pneumatische oder geistliche Leben dem psychischen (seelischen, Luther: natürlichen) entgegengesetzt, theils als das in Christo hergestellte Vollendungsleben dem durch die Schöpfung gesetzten unvollkommenen Leben des Anfangs (1 Cor. 15, 44 ff.), theils als das christliche Wiedergeburtsleben dem durch die Sünde gewirkten sinnlich-selbstischen Zustand (1 Cor. 2, 14 f.) vgl. Judä 19. Jac. 3, 15.). Allerdings ist in allen diesen Stellen der Geist nicht dem Menschen als solchem beigelegt, sondern dem Christen, der den heiligen Geist besitzt; aber nicht nur wird in der Schrift das Wort Geist auch im allgemein menschlichen Sinne gebraucht (s. m. Artikel: Geist des Menschen im biblischen Sinne, in Herzogs Realencyklopädie, IV. 728 ff.), sondern der heilige Geist, welcher ja dem Menschen nicht als ein schlechthin fremder und neuer Bestandtheil seines Wesens eingesenkt werden kann, hat seinen Anknüpfungspunct in dem dem Menschen anerschaffenen Geiste. Wie der

Erlöser nach seiner Auferstehung seinen Jüngern heiligen Geist einhaucht, den er dann am Pfingstfest völlig über sie ausgießt, so hauchte schon der Schöpfer seinen Geist dem ersten Menschen bei dessen Erschaffung ein (Joh. 20, 22. 1 Mos. 2, 7., an beiden Stellen ἐνεφύσησε). — Und so ist denn die biblische Grundstelle über Ursprung und Wesen des Menschen (1 Mos. 2, 7.) auch die Grundstelle für die Trichotomie. Hier ist als das erste Grundelement des menschlichen Wesens der Erdenstaub hervorgehoben (vgl. 1 Cor. 15, 47.). Das ist die materielle, leibliche Seite im Menschen, welche die heilige Schrift so wenig spiritualistisch verkennt oder verflüchtigt, daß sie vielmehr dem Leib überall bis zur Auferstehung hinaus eine hohe Bedeutung zuerkennt. Aber dieser materielle Stoff wird nun nicht etwa durch sich selbst lebendig, daß das Geistige von unten her als Product der Materie im Menschen entstände, wie der Materialismus undenkbarerweise annimmt. So aus der Materie heraus läßt die Genesis blos die Thierseelen entstehen, aber auch sie nicht ohne Mitwirkung des von Anfang an den Erdstoff überschwebenden Gottesgeistes und nur durch Gottes ausdrückliches Schöpferwort (1, 2. 20 ff.). Die Fische sind so nichts anderes als beseeltes Wasser, die Landthiere nichts anderes als beseelte Erde (1, 20. 24.), weßwegen sie dann auch wieder in ihren Elementen untergehen. Der Mensch aber ist mehr als das. Wie nach dem ersten Schöpfungsbericht sich Gott in feierlichem Selbstgespräch rüstet zur Erschaffung des Menschen als des höchsten, alle bisherigen weit überragenden Geschöpfes, das sie allesammt beherrschen und Gottes eigenes Bild an sich tragen soll (1, 26 ff.), so wird auch in unsrer Stelle der Mensch zwar nicht durch die von ihm gebrauchten Ausdrücke, welche alle auch von den Thieren vorkommen, wohl aber durch die ganze Art und Weise seiner Erschaffung — und im Ursprung prägt sich das Wesen aus — sehr bestimmt von den niedrigeren Geschöpfen unterschieden. Die Bildung aus dem materiellen Erdstoff hat der Mensch mit den Thieren

gemein (vgl. 2, 7. mit V. 19.); aber während an den letzteren nur dies Eine Element hervorgehoben wird, tritt dagegen beim Menschen noch ein zweites hinzu, das geistige, welches aus Gott selber stammt: Gott haucht dem Menschen den Lebensodem in seine Nase. Damit ist nun zunächst allerdings das physische Leben gemeint, wie besonders aus der Erwähnung der athmenden Nase hervorgeht; aber doch nicht blos das physische, sondern das Leben des Menschen überhaupt ist als ein Leben aus Gott bezeichnet, und die Trennung des natürlichen und geistigen Lebens gehört erst der späteren sündlichen Entwicklungsstufe an. Es kommt also zu dem materiellen Element im Menschen wesentlich noch ein zweites, göttlich=geistiges, welches den Leib von Erde belebend durchdringt: aus Gott selbst heraus dem Menschen eingesenkt, nicht durch eine mechanische Theilung des göttlichen Wesens, wohl aber durch organische Mittheilung, Selbstmittheilung, durch einen freien Act göttlicher Lebensbegabung an die aus Nichts geschaffene Materie, ist der Geist das Prinzip der ursprünglichen Gottverwandtschaft des Menschen (Apg. 17, 29.), seines Urzusammenhangs mit Gott, der Grund seiner Gottebenbildlichkeit. Als Einheit dieser beiden Elemente nun wird der Mensch zur lebendigen Seele (vgl. 1 Cor. 15, 45.). So heißt also zunächst der ganze Mensch lebendige Seele; aber die Genesis sagt dann doch von denselben Wesen, die sie lebendige Seelen nennt, daß lebendige Seele in ihnen sei (1, 20. 30.), unterscheidet also die Seele als ein besonderes Element in ihnen. Und dies ist der biblische Sprachgebrauch auch beim Menschen. Gewöhnlich wird mit dem Wort Seele nicht die ganze Person bezeichnet, sondern das, worin sich das spezifische Wesen des Menschen, sein Selbst concentrirt, sein Lebenscentrum, sein Ich, seine Persönlichkeit, welche durch den Geist nach oben mit Gott, durch den Leib nach unten mit der Erde in Zusammenhang steht. Insofern kann und muß man also allerdings von einer auf Grund der Dichotomie sich erhebenden Trichotomie nach biblischer Anschauung reden;

und es ist schriftgemäß, Leib, Seele und Geist als die reale Basis der drei idealen Elemente des Menschenwesens, Weltbewußtsein, Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein zu bezeichnen. Auf dem Grunde der Dichotomie, d. h. des ursprünglichen Dualismus von Geist und Materie erhebt sich die Trichotomie, denn die Seele ist was sie ist einerseits durch den Geist, andererseits mittelst des Leibes. Kraft des Geistes oder vermöge ihrer Durchgeistung ist sie spezifisch menschliche, d. h. persönliche Seele, Ich; [18]) was sie mittelst des Leibes ist, das hat sie mit den Thieren gemein. So wichtig es daher erscheint, daß die Genesis den Menschen durch die Geisteseinhauchung und Gottebenbildlichkeit qualitativ von den Thieren unterscheidet und über sie stellt als ihren Herrscher: so ist es doch andererseits nicht minder bedeutungsvoll, daß sie ihn mit denselben unter dem Begriff der lebendigen Seele auch wieder zusammenfaßt. Die Engel heißen nie Seelen, sondern Geister, weil sie keine materielle Leiblichkeit haben, und ebenso werden wohl auch die Menschen im zukünftigen Vollendungszustande genannt (Hebr. 1, 14. 12, 23.). Aber im irdischen Zustand ist der Mensch, auch abgesehen von der Sünde, gleich dem Thier lebendige Seele, d. h. ein selbstlebendiges, aber im Leibe lebendes Wesen, ein Naturwesen der höchsten Art, in welchem sich ein geistiges Element (Lebensgeist 1 Mos. 6, 17. 7, 15. und lebendiger Geistesodem 7, 22. auch von den Thieren) im Erdstoff seelisch ausprägt und darlebt. In dieser Beziehung ist die Seele des Menschen empfindende, triebkräftige, sinnliche Seele, Functionen, welche sie dann vermöge ihrer Geistigkeit oder Persönlichkeit in das höhere Element des Fühlens, Wollens und Denkens, des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung erhebt. So ist die Seele kein abstract einfaches und ebensowenig ein nur ideales Wesen, bloße Ich-Vorstellung, sondern der Begriff der Seele ist ein innerlich reicher Begriff: sie hat ihre reale Lebensgrundlage inwendig am Geist und ihre materielle Lebensvermittlung nach außen am Leib, den sie bewegend

durchdringt, und von dem sie wieder Eindrücke empfängt; in sich selbst Ich, ist sie als solches wesentlich geistbeseelte und leibbeseelende Seele. Der Geist ist seiner Natur nach lebendigmachend, Lebensprinzip (1 Cor. 15, 45. vgl. 2 Cor. 3, 6. Joh. 6, 63.), der Leib ist an sich todt (vgl. Jak. 2, 26.), die Seele ist lebendig. Der Geist an sich ist leibfrei, übermateriell, „apriorisch", der Leib an sich ist bloßer Erdenstaub und als solcher ohne Kraft und Licht des Lebens (1 Mos. 3, 19.); die Seele ist dieses Mittlere zwischen beiden, durch welches das Geistige verleiblicht und das Leibliche vergeistigt werden soll. Hierin liegt die Weltstellung und die große Aufgabe des Menschen, welcher der erste Adam ungetreu geworden ist, welche aber vom zweiten herrlich erfüllt wird. — In dieser Weise werden die Begriffe Geist, Seele, Leib für sich und in ihrem gegenseitigen Verhältniß von unsern biblischen Psychologen fast einstimmig gefaßt. Göschel, der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits, 1856, S. 8: „Wir sehen erst den Leib aus der Erde, dann den Geist aus Gott, zuletzt die Seele aus Leib und Geist, als das dritte zur durchdringlichsten Vereinigung des Ganzen in Einem Menschen hervorgehen." S. 49: „Die Seele ist es, in welcher zuerst Geist und Leib organisch sich verbinden dadurch, daß sie selbst aus dem natürlichen und geistigen Leben als eine einige Seele entsteht. Die Seele ist mithin die dritte Substanz, auch nach dem Wesen ein drittes, weil weder blos leiblich, noch blos geistig Leben, sondern leiblich-geistiges Leben." J. T. Beck, bibl. Seelenlehre, S. 31: „Der Geist bildet für das Einzelleben das Prinzip und die Kraft, in der es besteht, die Seele bildet den Sitz desselben, seinen Träger und Leiter, der Leib das Gefäß und Organ, so daß jedes eigenthümlich ist in seiner Art, aber nur in Verbindung mit den andern. Die eigenthümliche Grundlage der aus Geist und Erde gebildeten Menschennatur, das eigentliche Subject oder Ich bildet die Seele, welche die innere Lebenskraft des Geistes und das

äußere Lebensorgan des Leibes zusammenknüpft zu Einer lebendigen Individualität.“ Oehler (in Herzogs Realencyklopädie, VI, 16, 20.): „Die Seele ist die Trägerin des Ich-Lebens, das eigentliche Selbst des Menschen, allerdings kraft der Immanenz des Geistes, aber so, daß dieser nur das Person bildende Prinzip, nicht die menschliche Person selbst ist.“ „Zwischen Leib und Seele findet nach der heiligen Schrift nicht blos ein Parallelismus statt, vermöge dessen das Leibliche blos als Symbol für geistige Vorgänge stände, sondern wie die Seele, welche Trägerin der Persönlichkeit ist, dieselbe ist, welche im Blut und im Athem waltet, so sind auch bei ihren höheren Functionen die leiblichen Organe wirklich betheiligt.“ v. Rudloff, die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung, 2. Aufl. 1863, S. 21 f.: „Wenn gleich der Geist des Menschen das ihn zu einer Persönlichkeit machende Element seines Wesens ist, so ist doch seine Seele das Substrat oder die Trägerin derselben, ja recht eigentlich das Ich des Menschen, indem sie durch das von ihrem Geiste in ihr gewirkte Selbstbewußtsein sich als ein zum Handeln nach bewußten eigenen Motiven befähigtes, also persönliches Wesen erkennt. Wie die Seele des ersten Menschen durch den Leib mit dem Erdenleben verbunden war, so sollte sie durch den Geist als Organ des heil. Geistes mit Gott ihrem Schöpfer und Herrn verbunden, und der Geist nicht nur ein Licht, um ihr auf dem Wege zu ihrer Bestimmung zu leuchten, sondern ihr auch eine Kraft sein, um den ganzen Menschen, mit Einschluß seines Leibes, für ein himmlisches Leben zu bereiten, und auf dem Wege der Entwicklung der dem Menschen dazu anerschaffenen Anlage ihn zu demselben zu befähigen. Durch den Sündenfall unserer ersten Eltern ward dieses ursprüngliche (normale) Verhältniß zerstört, ja in das Gegentheil verkehrt; in dem jetzt sündigen, weil von Gott und seiner ursprünglichen Bestimmung abgefallenen Menschen kann dasselbe nur durch die (von der

göttlichen Gnade in Christo Jesu durch den heiligen Geist gewirkte) Wiedergeburt erneuert werden."

3. Der abnorme Zustand des Menschen und die Herstellung des normalen.

Das Gewissen als die Stimme des göttlichen Gesetzes im Herzen bezeugt uns, wie wir gesehen haben, unseren religiös-sittlichen Gesammtzustand als einen abnormen, welchem es mit der unverbrüchlichen Heiligkeit seiner Pflichtforderung den normalen Zustand, sei es auch zunächst nur in einzelnen Handlungen und Lebensäußerungen, gegenüberstellt. So ist der Mensch in einem Zwiespalt befangen zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal, zwischen seinem erfahrungsmäßigen und seinem bestimmungsmäßigen Zustand; und eben dieser Zwiespalt macht sein eigenthümliches Wesen und seine eigenthümliche Würde aus. Denn wenn gleich hierauf auch der Schmerz seines Daseins beruht, so wird ihm doch gerade dieser Schmerz zu einem beständigen Stachel und Antrieb, nach höheren Zielen zu streben; könnte er sich bei seinem factischen Zustande beruhigen, so würde sein Leben allen höheren Schwung und alle ewige Bedeutung verlieren. So aber winkt ihm über dem jetzigen Dasein als das eigentliche Ziel seiner Bestimmung, als die wahre Heimath seines Geistes ein reines, heiliges und seliges Dasein der Vollendung, welches, sei es auch nur als Gegenstand leiser Ahnung oder je und je emportauchender Sehnsucht, doch seine Seele immer wieder beflügelt und aus dem Erdenstaube zu höherem Streben und Ringen emporzieht. Hierauf beruht der ganze ideale Gehalt der Menschengeschichte, und die Palme der Weltgeschichte wird demjenigen gebühren, welcher alle Lichtstrahlen des Ideals in Einen Brennpunct zu sammeln, das in Aller Gewissen heller oder dunkler leuchtende Bild des vollkommenen Lebens zu verwirklichen und auch die übrigen Menschen zum Antheil an diesem Leben zu führen weiß.

Für jetzt ist es unsere Aufgabe, jenen Zwiespalt als solchen näher darzulegen oder die Abnormität unseres erfahrungsmäßigen Zustandes durch den Gegensatz zum bestimmungsmäßigen im Einzelnen darzuthun. Welches die Puncte sind, auf die es hiebei ankommt, kann nach der gewonnenen Grundanschauung vom Wesen des Menschen nicht zweifelhaft sein. Dieses besteht, indem aus Leib, Seele und Geist, aus Elementen von verschiedener Dignität, und als normaler Zustand ergiebt sich daher von selbst, daß die höheren Elemente über die niedrigeren herrschen, während die Abnormität in der Herrschaft des Niedrigeren über das Höhere liegt. Und da der Mensch durch den Geist mit Gott, durch den Leib mit der Natur zusammenhängt, während sein in der Seele wohnendes Selbstbewußtsein theils ein individuelles, theils ein generelles ist, so ergeben sich hieraus vier Grundbeziehungen, nach welchen wir den Zustand des Menschen in seiner Abnormität und Normalität zu betrachten haben werden: zu Gott, zu sich selbst, zu den übrigen Menschen und zur Natur.

a. Der erfahrungs- und der bestimmungsmäßige Zustand des Menschen.

Wenn der Mensch sich im Gewissen als Geschöpf Gottes, mithin die Gottheit als das Wesen erkennt, von welchem er in ursprünglicher und schlechthiniger Abhängigkeit steht, dem er sein ganzes Dasein mit allen Gütern und Gaben zu danken, dem er daher wieder mit seinem ganzen Dasein zu dienen hat: so ist hiemit als das normale Verhältniß des Menschen zu Gott ein solches gesetzt, das dem des Kindes zum Vater entspricht, ein Verhältniß der Dankbarkeit, des Vertrauens und Gehorsams, mit Einem Wort der kindlichen Liebe. Daß hierin das innere Wesen des Menschen in seiner höchsten Beziehung bestehe, dafür liegt der äußere geschichtliche Beweis in der Religion als allgemein menschlicher Thatsache, vermöge welcher sich bei allen Völkern wenigstens noch zerstreute Spuren jener Urgesinnungen des Menschen gegen

die Gottheit finden. Gott seinerseits würde sich einem solchen Verhältniß der Liebe zum Menschen nicht entziehen. Denn indem er uns schon in der Schöpfung mit seiner Vaterliebe entgegengekommen ist und uns innerlich im Geist und Gewissen an sich gebunden hat, hat er sich uns damit verbürgt, daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde. Die Vaterliebe, welche das Geschöpf in's Dasein gerufen hat, wird es auch auf seinem ganzen Lebensgange tragen und begleiten, nicht nur durch äußere Fürsorge und Leitung, sondern auch und vorzüglich durch Förderung seiner inneren Entwicklung und Erstarkung. Eben durch die ungleiche Dignität der Elemente seines Wesens ist ja der Mensch von Anfang an auf Entwicklung angelegt: er soll mit seinen höheren Kräften die niedrigeren beherrschen, durchdringen, vervollkommnen; die Seele soll immer mehr geistig bestimmt und durchgebildet werden, um auch den Leib den höchsten Zwecken des Geistes dienstbar zu machen. Der Mensch ist aber kein isolirtes oder gar absolutes Wesen, das an sich selbst genug haben, aus sich selbst heraus leben könnte; er steht, wie wir wissen, in urgründlicher Lebensabhängigkeit einerseits von der Welt, andrerseits von Gott. Wie er zur Erhaltung und Kräftigung seiner leiblichen Existenz keinen Tag der Speise entbehren kann, welche die Natur ihm darbietet, so ist die Erhaltung und Erstarkung seines geistigen Daseins durch beständige Kraftzuflüsse aus Gott bedingt. So gewiß nun Gott den Menschen geschaffen und ihm bei der Schöpfung von seinem Geist eingehaucht hat, so gewiß würde er es an diesen weiteren Geisteszuflüssen nicht fehlen lassen; er würde sie darreichen, so gut als das tägliche Brod, wenn sich nur der Mensch durch jenes kindliche Verhalten zu Gott offen dafür erhielte. Die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch würde sich zur wesentlichen Lebensgemeinschaft gestalten, und der Mensch stände, weil in voller Gottesgemeinschaft, auch in voller Geisteskräftigkeit da. Er erschiene als der Geistesfürst in der Welt, der sich selbst

und daher auch Alles um ihn her immer völliger beherrschte. Und dies offenbar wäre seinem Wesen und seiner Bestimmung gemäß.

Statt dessen zeigt sich der erfahrungsmäßige Zustand als ein ganz anderer. Das Gottesbewußtsein ist ein so dunkles und unkräftiges im Menschen, daß nicht blos die meisten Völker falsche Götter anbeten, sondern daß es auch unter den gebildeten immer wieder für Weisheit gelten kann, das Dasein des persönlich-lebendigen Gottes zu läugnen. Sind auch weit nicht alle Menschen gottlos im prägnanten Sinne dieses Wortes, so ist doch die Menschheit im Allgemeinen ein von Gott loses Geschlecht. Es fehlt uns, wie Melanchthon in der Apologie der augsburgischen Confession sagt, „das was das Größte an der edeln ersten Creatur ist gewesen, ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Werk zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein recht herzliches Vertrauen gegen Gott und allenthalben ein rechtschaffen gewisser Verstand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und allen göttlichen Sachen.“ Der Verkehr mit Gott ist uns so wenig natürlich, daß es viele in ihrer Art tüchtige Menschen giebt, welche das Bedürfniß gar nicht empfinden, ihr Leben irgendwie in Beziehung zu Ihm zu setzen, und daß man den Idealen des Wahren und Guten, Schönen und Edeln auch ohne Ihn nachgehen kann. Das Gebet, dieser einfachste, natürlichste Ausdruck unserer Abhängigkeit von Gott, wird selten geübt, noch seltener gepflegt, und auch treue Beter, ernste Christen müssen klagen, wie schwer es ihnen werde, ihre Gedanken in Gott zu sammeln, indem unwillkürlich und unversehens immer wieder weltliche Dinge, nicht etwa blos eitle Zerstreuungen, sondern Berufssorgen, wichtige, aber doch nur irdische Angelegenheiten den Sinn erfüllen und in tief beschämender Weise von Dem abziehen, vor welchem sich doch der Geist gern beugen möchte, und in welchem allein seine Ruhe und Heimath zu finden er sich bewußt ist. So sehr ist unser Wesen entwurzelt, aus Gott herausgesetzt, dem wahren Lebensquell

entfremdet. Und daher ist dann auch der Geist in uns matt und unmächtig, außer Standes, seine Herrscherstellung den niedrigeren Elementen unseres Wesens gegenüber zu behaupten. Zwar erloschen ist das Geisteslicht nicht völlig, es glimmt wenigstens noch als ein Fünklein unter der Asche. Gott hat keinen Menschen ganz losgelassen. Das Gewissen ist, um mit dem Bischof Sailer zu reden, der Zeuge in uns, daß Gott nicht von uns abgefallen ist, wie wir von ihm. Aber das Gewissen ist keine lebendigmachende Kraft, die uns befähigt, daß wir das Gute thun können, sondern nur eine Gesetzesstimme, die uns ankündigt, daß wir es thun sollen. Es erzeugt nicht, sondern es bezeugt nur das Gute und Göttliche in uns. Und auch dieses Zeugniß ist in der Regel, wie wir unten noch genauer sehen werden, durch falsche geschichtliche Bildungselemente abgeschwächt und getrübt, wo nicht gar verkehrt. Wird aber auch das Gewissen in seiner Ursprünglichkeit wieder geweckt — und das ist bei jedem Menschen möglich —, so überführt es uns, je treuer wir auf seine Stimme horchen, nur um so mehr von unserer Unfähigkeit zu einem wahrhaft göttlichen, geistlichen Leben und von der Herrschaft der niederen selbstischen und sinnlichen Triebe in uns.

Denn dies ist nun im Wesen des Menschen die Kehrseite des Darniederliegens der geistigen Kräfte, daß die seelischen und leiblichen die regierende Macht in ihm bilden. Während der Mensch seiner Bestimmung nach ein pneumatischer Mensch sein sollte, ist er factisch ein blos psychischer, seelischer (natürlicher). Nicht um Gott, sondern um das eigene Ich dreht sich sein ganzes Dasein, das vom Gottesbewußtsein losgerissene Selbstbewußtsein ist bis zur krankhaften Selbstsucht gesteigert. Aber das menschliche Ich ist niemals sich selbst genug; schöpft die Seele ihre Lebensnahrung nicht durch den Geist aus Gott, so muß sie sie durch den Leib aus der Welt schöpfen. Wie die Seele der Herrschaft des Geistes sich entzieht, so entzieht sich der Leib der Herrschaft der Seele

und bringt diese vielmehr unter seine Botmäßigkeit. Zwar kommt ihr immer noch eine formelle Beherrschung des Körpers zu, indem sie ihn frei bewegt u. s. w.; dem inneren sittlichen Wesen nach aber ist sie den Trieben des Leibes und dadurch den Reizen der Außenwelt so sehr verfallen, daß wie das Selbstbewußtsein zur Selbstsucht, so das Weltbewußtsein zur krankhaften Weltlust oder Sinnlichkeit gesteigert ist. Diese Einheit von Seele und Leib, in welcher die sinnlichen Begierden des letzteren, die nicht von Gott, sondern von der Welt ausgehen, die Oberhand haben, kann nicht treffender bezeichnet werden als mit dem Ausdruck Fleisch, und der Mensch in seinem empirischen Zustand muß also nicht blos psychischer, sondern sogar fleischlicher Mensch heißen. Hiemit ist die ganze Größe des Widerspruchs bezeichnet, in welchem der erfahrungsmäßige Zustand des Menschen zu dem bestimmungsmäßigen steht; denn Fleisch und Geist sind ja die äußersten Gegensätze.

Diese Abnormität giebt sich nun dem Menschen auch in seinem ganzen Ich, in seinem ganzen Seelenleben zu erfahren. Vor Allem im Gefühl. Statt daß unser unmittelbares Selbstbewußtsein in Gottesbewußtsein ruhte, und wir so aus dem Einen und Ganzen heraus in seliger Einfalt und Harmonie lebten, indem sich die bunten und wechselnden Eindrücke der Welt immer wieder in den Lebensgrund aller Dinge, mit dem wir im Innersten eins wären, wie in ihren mütterlichen Schooß friedlich zurücksenkten, so daß unser Gefühlsleben ein harmonisches Wechselspiel gegenseitiger Anregung zwischen Gottes- und Weltbewußtsein wäre: statt dessen werden wir nun ohne sichern innern Halt von den Welteindrücken umgetrieben, einer löst den andern ab, keiner gewährt uns volle Befriedigung, weil sie alle nur aus der Endlichkeit stammen und unserem Ewigkeitssinn nicht Genüge zu thun vermögen. An diesen Wechsel des Irdischen sind wir ruhelos dahingegeben; unbefriedigt von uns selbst und von Allem um uns her, suchen wir die innere Leerheit durch immer neue

Gegenstände auszufüllen; es fehlt unserem Dasein der Frieden, die innere Stillung und Sättigung, das volle Genügen und Wohlsein. Leibnitz sagt irgendwo, es sei eine eigenthümliche Unruhe in uns, die uns nie im Leben verlasse, und Göthe, der sich vor vielen Anderen eines anhaltenden äußeren Glückes zu erfreuen hatte, bemerkt, irre ich nicht, in den Gesprächen mit Eckermann, er habe in den mehr als achtzig Jahren seines Lebens, wenn er alles zusammenrechne, keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt, während Alexander von Humboldt schreibt: „Ich lebe unfroh im 89. Jahre, weil von dem Vielen, nach dem ich seit früher Jugend mit aller Wärme gestrebt, so wenig erfüllt worden ist."

Auch in den vermittelten Seelenthätigkeiten des Erkennens und Wollens stellt sich die Abnormität dar. Gerade daß dies im Wesentlichen nur vermittelte Thätigkeiten sind, darf hier wohl in Anspruch genommen werden. Die Welt bemächtigt sich unserer mit unmittelbarer Gewalt, wir vermögen uns ihrer nicht mit derselben Kraft zu bemächtigen. Unsere Erkenntniß ruht durchaus auf den Sinnen. Unsere Sinne aber nehmen nur die Außenseite der Gegenstände wahr; sie erkennen die Dinge nur, soweit sie sich offenbaren und eben dadurch sinnenfällig machen; das innere Wesen und Leben derselben ist uns ein Geheimniß. Aus diesen äußerlichen Wahrnehmungen werden in der Seele Bilder und Vorstellungen der Dinge, und aus diesen abstrahiren wir auf dem Wege des discursiven Denkens unsere Begriffe, indem wir von den an den Dingen wahrgenommenen Merkmalen die gleichartigen zusammenstellen, die ungleichartigen aussondern. So wird jedes Ding nur äußerlich erkannt, und indem es dem größeren Ganzen unserer Erkenntnisse eingefügt wird, muß es noch überdies das, was seine besondere Eigenthümlichkeit ausmacht, zurücklassen. Unsere Begriffe und Systeme aber haben vorzüglich nur den Werth des Ueberblicks, der äußeren Ordnung unsrer Kenntnisse. Dies ist immerhin nicht gering anzuschlagen, und unsere Erkenntniß ist keine falsche, aber sie ist

eine nur äußerliche und abstracte. Es ist dem Menschen gelungen, die Natur durch ihr selbst entlehnte Mittel zu zwingen, ihre inneren Kräfte vielfach auch da zu offenbaren, wo sie es von selber nicht in dieser Weise gethan haben würde. Dadurch ist unsere Erkenntniß und Beherrschung der Natur in staunenswerther Weise gewachsen. Aber es ist dies doch nur eine quantitative Erweiterung, nicht eine qualitative Erhöhung unserer Erkenntniß. Wir können nicht hoffen, so lang nicht die Bedingungen unseres Daseins überhaupt andere sind, je in eine wesentlich höhere Stellung, sei es der Erkenntniß oder des Willens, zur Natur zu kommen. Sie wird immer ihre dunkle, undurchdringliche und unbezwingliche Macht über uns und unsere fortgeschrittensten Werke behaupten. Wir werden ihr immer als solche gegenüberstehen, welche, selbst in ihren Bann dahingegeben, ihres eigentlichen Wesens doch nicht mächtig sind. „Was ist denn der Mensch," sagt Claudius (Valet an meine Leser, Werke VII. 155.), „und was hat er? Er hat Himmel und Erde, Meer und Land, Berg und Thal, Sonne und Mond ꝛc. ꝛc., und das ist groß und herrlich; aber recht beim Lichte besehen ist Alles was man sieht doch nur äußere Rinde und Kruste, schöne Kisten und Kasten mit Kleinodien, zwischen denen der Mensch herumgeht wie ein Knecht, vor dem der Herr sie verschlossen hat. Er fühlt wohl, daß es anders sein könnte; denn was sind seine kühnen Vermuthungen und seine Träume über den inwendigen Zusammenhang und die verborgenen Triebfedern der Natur anders als Zeichen und Beweise seines Anrechts an ihre Erkenntniß? Aber sein Anrecht ist sequestrirt, und er geht neben dem Born des Lichts hungrig und durstig nach Erkenntniß und muß es sich kalt und warm um die Nase wehen lassen und mit allen Elementen kämpfen, bis sie ihn wieder verschlungen haben." — Auch Lotze bemerkt (Mikrokosmos I. S. 206 ff.): „Wenn wir klagen, daß wir die Natur der Seele nie so zu Gesicht bekommen, wie sie an sich und abgesehen von jeder einzelnen

Bedingung ist, welche ihr eine bestimmte Aeußerung entlockt, so müssen wir dieselbe Klage vielmehr auf unsere Vorstellungen aller Dinge ausdehnen. Alles nehmen wir anfänglich in einem seiner einzelnen möglichen Zustände wahr, den wir so lange für seine volle beständige Natur halten, bis die Erfahrung uns lehrt, daß andere Bedingungen andere Zustände herbeiführen. Dann verknüpfen wir die verschiedenen Erscheinungen unter einander als die wandelbaren mehreren Formen eines und desselben Wesens, welches wir fortfahren mit demselben Namen zu nennen, obgleich wir es nicht mehr durch eine einzige bestimmte Eigenschaft bezeichnen, sondern nur noch als das Unbekannte auffassen können, das fähig ist, in diesem Kreise von Formen sich hin und her zu verwandeln, ohne jemals doch aus ihm herauszutreten und in Anderes überzugehen. Nichts so Festes und Unwandelbares giebt es, das diesem Schicksal sich entziehen könnte; alle unsere Definitionen wirklicher Gegenstände sind hypothetische, und sie bezeichnen unvermeidlich das Verlangte als dasjenige, was unter der einen Bedingung so, unter einer andern sich anders darstellen wird. Geben wir deßhalb zu, daß das Wesen der Seele unbekannt sei, so thun wir es nur in diesem Sinne, welcher zugleich die Unmöglichkeit einschließt, zu sagen, wie das Wesen irgend eines Dinges sein werde, wenn man jede Bedingung entfernt denkt, welche ihm Gelegenheit zu irgend einer Aeußerung gäbe." Freilich fügt dann Lotze hinzu: „Aber wenn es wahr ist, daß das Wesen der Dinge in diesem Sinne uns unbekannt ist, so ist es nicht gleich wahr, daß wir durch diese Unkenntniß viel verlieren und in diesem Wesen, das uns entgeht, eben das Wesentliche suchen müssen, welches wir nicht vermissen möchten. Unsere Erkenntniß gesteht sich gern, daß alles Sein ein Wunder ist, das als Thatsache von ihr anerkannt, aber nie in der Weise seines Hergangs enträthselt werden kann. In diesem Sinne ist das Dasein aller Dinge für uns unergründlich; aber dieser Rest, den unser Wissen läßt, besteht nicht

in dem Kerne der Dinge, sondern eher in einer Schale, nicht in dem Inhalte ihres Wesens, sondern in der Art der Setzung, durch welche es besteht." Aber dies ist eine allzu große Genügsamkeit, welche Lotze selbst an einer späteren Stelle (II. 148 ff.) einigermaßen beschränkt. Ein Beispiel aus der „medicinischen Psychologie" mag zeigen, daß, auch abgesehen von allem Ideal des Erkennens, ein hellerer Blick in's Innere der Dinge von nicht geringem practischem Werthe für uns wäre. Man erzählt von Hellsehenden, daß sie ihr eigenes Leibesinnere durchschauen, ihre Krankheit mit intuitiver Klarheit wahrnehmen und ebenso die spezifischen Heilmittel dafür angeben können. Mag es sich hiemit verhalten, wie es will, eigenthümliche Betrachtungen über menschliches Erkennen und Vermögen ergeben sich jedenfalls dem Nachdenkenden daraus. Ein Kranker beruft verschiedene Aerzte zur Consultation; sie beobachten die Symptome wiederholt und auf das Sorgfältigste und suchen aus diesen äußeren Erscheinungen das innere Wesen der Krankheit zu erschließen. Aber sie vermögen sich nicht zu einigen, und der Hausarzt des Kranken, welchem schließlich die Behandlung desselben zufällt, ist gerade auf der unrichtigen Spur. Der Kranke stirbt. Was ist doch menschliche Wissenschaft und Kunst? Von welchem Werthe für die Erhaltung unzähliger Menschenleben wäre es, wenn sich mit der sinnlichen Wahrnehmung der äußeren Symptome zugleich ein innerer Geistesblick für das Wesen der Krankheit verbände, wie wir ja etwas der Art allerdings bei genialen Aerzten als außerordentliche Gabe unmittelbarer Intuition vorkommen sehen! Und wie mit der Diagnose, so verhält es sich dann auch mit dem Kurverfahren. So wenig als sein eigenes Leibesinnere durchschaut der Mensch die innere Kraft der mineralischen, vegetabilischen, animalischen Heilmittel. Ein langsames, mühseliges, von tausend Zufälligkeiten abhängiges, von tausend Mißgriffen begleitetes Sammeln von Einzel-Erfahrungen die Jahrhunderte herab ist erforderlich gewesen, bis man die wirklich bewährten Arzneien gefunden

und festgestellt hat. Wie viele Menschenleben wären zu fristen gewesen, wenn man die Heilkraft eines einzigen Krautes früher gekannt hätte! Und dann treten die späteren Erfahrungen mit den früheren, die vielleicht auf weniger exacter Beobachtung beruhten, oft genug in Widerspruch; die verschiedenen Heilmittel und Heilmethoden bekämpfen einander auf's Heftigste, und gerade auf diesem für das Leben des Menschen nach Einer Seite hin wichtigsten Gebiete kann es oft fast den Anschein gewinnen, als sei das Resultat der gesammten wissenschaftlichen Entwicklung eine Skepsis und Rathlosigkeit, welche einen Mann, je unterrichteter und gewissenhafter er ist, nur mit desto ängstlicherer Besorgniß an ein entschieden eingreifendes Handeln gehen läßt. Da wäre es doch wohl erwünscht, von jenem „Rest, den unser Wissen läßt," eine eindringendere Kunde zu besitzen. — Weil der Geist ohnmächtig in uns ist, sind wir auch in Bezug auf die Erkenntniß an die Sinnlichkeit gebunden, und die Seelenvermögen sind zu leeren, abstracten Formen geworden. Ständen wir geisteskräftig da, wie wir sollten, so wäre das äußere, leibliche Schauen begleitet und getragen von einem inneren, geistigen, wie uns dasselbe jetzt in außerordentlichen Augenblicken oder bei außerordentlichen Menschen als Wirkung des Intuitionsvermögens entgegentritt. Wir würden dann die Gegenstände von innen und außen, in ihrer ganzen Totalität und Lebensfülle, Wesen und Grund der Dinge in und mit der Erscheinung und ihren Merkmalen erkennen. Dann würden auch unsere Begriffe nicht bloße Schemata und Schemen sein, sondern die wirklichen Genera der Dinge, aus denen wir das Besondere und Einzelne generativ in seiner eigenthümlichen Lebensbestimmtheit hervorgehen sähen, die göttlichen Ideen selbst, die sich der Welt einsenken und in ihr verkörpern. Denn das würde dem geistigen Auge anschaulich sich darstellen, wie die Welt im Einzelnen und im Ganzen in Gott wurzelt und ruht. Und darin bestände der eigentliche Silberblick menschlichen Erkennens, die Welt in Gott,

Gott in der Welt zu schauen. Da bliebe Nichts vereinzelt, dunkel und unerschlossen, ein jeder Gegenstand träte im Zusammenhang mit dem großen Ganzen, mit den letzten Gründen und Zielen der Dinge in's volle Licht des Verständnisses; die Welt mit ihrer Natur und Geschichte wäre uns Eine große in sich zusammenstimmende, nur verschieden abgestufte Offenbarung Gottes, der Ausdruck der Ideen der absoluten Vernunft. Damit erst würde unsere Erkenntniß ihren voll befriedigenden Abschluß, ihre letzte Vollendung erreichen. — Gerade aber an dieser letzten und höchsten Beziehung auf Gott fehlt es in dem erfahrungsmäßigen Bestande unseres Erkennens am meisten, eben weil es dem Menschen am Geiste fehlt. Unsere Wissenschaft begnügt sich in der Regel, die einzelnen Thatsachen und Erscheinungen auf allgemeine Begriffe oder Gesetze zurückgeführt zu haben. In neuerer Zeit zumal, wo die Theilung der Arbeit auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete so unendlich gestiegen ist, wird Ruhm und Aufgabe des Forschens nur allzuleicht in die exacte Untersuchung eines sehr beschränkten Kreises von Gegenständen gesetzt; wobei die Frage nach dem Zusammenhang dieses Einzelnen mit dem Ganzen der menschlichen Erkenntniß und mit dem Wesen und Grund alles Seienden ignorirt wird. Ja, man betrachtet der sinnlichen Exactheit der Erfahrungswissenschaften gegenüber diejenigen Untersuchungen, welche sich mit den übersinnlichen Prinzipien und dem Urprinzip aller Dinge beschäftigen, als das Gebiet einer unsicheren nebelhaften Speculation, wie wenn das Unsichtbare, Geistige das Unreale wäre, da es doch in der That das Ewige ist. Und allerdings ist der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen nach gewissen Seiten hin von nicht zweifelsfreier logischer Berechtigung, so daß auch ernste und gewissenhafte Philosophen diesen Weg zu Gott zu gelangen ablehnen zu müssen geglaubt haben. So ist unser natürliches Erkennen getheilt zwischen den Erfahrungswissenschaften, welche, langsam und mühselig an der Außenseite der Dinge arbeitend, die

viel angestaunten Fortschritte, die sie machen, doch nur in sehr relativem Sinne groß nennen dürfen, und zwischen einer Philosophie, welche in dem wechselnden Gang der Systeme mehr Probleme als Lösungen findet und in den letzten Fragen zu einer ruhigen klaren Gewißheit und Uebereinstimmung nicht gelangen zu können scheint. Daneben geht die Praxis einher, welche jene Erfahrungserkenntnisse für das äußere Dasein geschickt, verständig und zweckmäßig zu verwerthen weiß, aber ohne daß die Menschen ahnen, an welchen Geheimnissen und Lebenstiefen sie täglich vorübergehen und so, daß sie über die wichtigsten, entscheidendsten Fragen ihrer eigenen Existenz und Bestimmung sich meist in verworrenen, unklaren und unwahren Vorstellungen bewegen. [19])

Der Wille geht nach der Seite der Macht, der Einwirkungsfähigkeit auf die Außenwelt mit der Erkenntniß Hand in Hand. Wissen ist hier Können, und das Maß unserer Naturbeherrschung richtet sich genau nach dem Maße unserer Naturerkenntniß, so daß uns mit der Erkenntniß des Innern der Natur auch die innerliche, geistige Machtübung über dieselbe fehlt, wie darauf bereits hingedeutet wurde. In sittlicher Hinsicht hängt hiemit zusammen, daß der Wille, wie er einerseits durch seine Abhängigkeit vom Fleischeswesen leidenschaftlich aufgeregt wird in Zorn und Ungeduld, Neid und Haß, Stolz und Trotz u. s. w., ebendaher andererseits schwach und kraftlos erscheint gegenüber von uns selbst, von Andern und von der Natur. Es ist jener Zustand, welchen schon die Römer treffend mit dem Ausdruck impotentia bezeichnet haben, Machtlosigkeit über sich selbst, einerseits leidenschaftlich, übermüthig, zügellos, andererseits schwach und sittlich unvermögend.

Die Selbstsucht prägt sich auch im Verhältniß der Menschen unter einander, die Fleischlichkeit in ihrem Verhältniß zur Natur aus. Der Idealbegriff für die Gemeinschaft der Menschen unter sich ist die Liebe. Aber wo findet sich diese in der vollen Realität ihres Wesens ver-

wirklicht? Vor Allem ist die Idee der Menschheit als eines Ganzen in keiner Weise realisirt. Alle Menschen sind Brüder, aber es giebt keine Versammlung oder Behörde, welche etwa die Streitigkeiten der Brüder unter einander friedlich schlichtete; es giebt überhaupt nichts Gemeinsames für alle Menschen. Das Geschlecht lebt in Völker zerspalten, die einander fremd und unverstanden, ja feindselig gegenüberstehen. Wir wollen jetzt absehen von der furchtbaren Entmenschung wilder, heidnischer Stämme, von Menschenfresserei, Menschenopfern, Kindermorden u. s. w.; wir fassen nur die an der Spitze der Menschheit stehenden Völker in's Auge, welche die eigentlichen Träger der Cultur und der Geschichte sind. Ist etwa hier das Zusammenleben der Menschen unter einander nach jenem Grundgesetz der Liebe bestimmt? Weder das Verhältniß von Volk zu Volk, noch das innere Leben der Völker, noch auch das Privatleben. Krieg oder Diplomatie, Gewalt oder List regelt die Beziehungen der Nationen unter einander. Die innere Geschichte derselben wird neben kurzen Zeiten der Blüthe und des friedlichen Wohlbestandes meist durch Kämpfe der verschiedenen Stände unter einander gebildet: Adel und Volk, geistliche und weltliche Macht, Despotismus und Revolution stehen sich feindlich gegenüber. Im Einzelleben neben vielen herzerfreuenden Zügen von Treue und Wohlwollen, wie viel Uebervortheilung, Eigennutz, Ungerechtigkeit, Haß, Neid, Gemeinheit, um an die eigentlichen Verbrechen gar nicht zu erinnern! Ja bis in's Leben der Familie selbst herein, wo doch die Liebe durch die Natur schon gepflanzt ist, wie viel gegenseitige Verstimmung, wie viel Zwiespalt und Unfriede; wie viel Plage machen auch diejenigen einander, die sich am meisten lieben! Endlich, wenn Jeder sich selbst beobachtet, wie wenig Kraft und Lust zu völlig uneigennütziger, selbstvergessender Liebe findet er bei sich; wie tief müssen wir uns schämen über den schnöden Egoismus, auf welchem wir immer wieder unversehens uns ertappen, und welchen Kant treffend bezeichnet, wenn er irgendwo

bemerkt: „Es ist etwas am Unglück unsres liebsten Freundes, was uns interessirt.“

Was endlich das Verhältniß des Menschen zur Natur betrifft, so haben wir schon gesehen, daß zunächst seine eigene sinnliche Natur zu einer verkehrten Herrschaft in ihm gelangt ist. Dieses Verhältniß müssen wir nun ebenso in physischer Beziehung in's Auge fassen, wie früher in moralischer. Es gehört zu den tiefsten Demüthigungen des Menschen, daß er in so erstaunlichem Maße an die Macht der Natur dahingegeben ist. Bei körperlicher Ermüdung, bei Hunger und Durst, besonders aber in Krankheiten, ist auch die Seelenthätigkeit mehr oder weniger gelähmt, und selbst der stärkste Wille muß hier bald der Uebermacht des Leibes weichen. Je regsamer und kräftiger die Seele ist, desto mehr fühlt sie sich oft durch die Schwachheit des Fleischesleibes gehemmt. Pascal sagt von Cromwell: „Er war im Begriff, die Christenheit zu verheeren, die königliche Familie war verloren, die seinige auf immer mächtig — ohne ein kleines Sandkorn in seiner Harnblase. Selbst Rom zitterte vor ihm, aber der kleine Kiesel, der, an irgend einen andern Ort gelegt, ein Nichts war, gab ihm, an diesen Ort gelegt, den Tod und änderte die Gestalt der Welt.“ Auf der Anerkennung dieser tiefgehenden Naturbestimmtheit des empirischen Menschen, die dann also auch auf sein geistiges und sittliches Leben von entscheidendem Einfluß ist, beruht die biblische Lehre vom Fleisch, die kirchliche von der Erbsünde. Man müßte diese Lehren nur nicht blos dogmatisch, sondern universell fassen, so würden sie, statt Anstoß zu erregen, sich vielmehr als der Schlüssel zu einer ganzen Reihe von Erfahrungsthatsachen erweisen, welche die neuere Forschung an's Licht zieht. Die jetzige Naturwissenschaft vom Menschen mit ihren anthropologischen, ethnographischen, statistischen Details liefert überraschende Beweise von der Abhängigkeit des empirischen Menschenlebens von den Einflüssen der Natur. In Bezug auf die fleischliche, also der Materie

anheimgefallene Menschheit ist der Materialismus, wenigstens auf einem weiten Gebiete des strittigen Terrains, in seinem Rechte. Die materielle Welt beherrscht unsere ganze äußere Existenz. Wir Götter der Erde, die wir sein sollen und oft genug zu sein meinen, sind allen Einflüssen der Elemente ausgesetzt; ein Luftzug kann uns auf die Todtenbahre legen. Ja der Tod, vor dem wir doch in unsrem innersten Lebensgefühl zurückschaudern, ist das Ende, dem wir Alle unfehlbar entgegengehen. Man könnte denken, wenn die untern Kräfte so zur Herrschaft über den Menschen gelangt sind, werden sie um so mehr in Fülle und Blüthe stehen; allein das vermöchten sie nur in Unterordnung unter die höheren, nur vom Geiste kann der Leib das Leben empfangen. Selbstüberhebung ist nur eine scheinbare Lebensförderung; das Niedrigere, das für sich etwas sein will ohne und wider das Höhere, verliert dadurch seine Kraft und fällt den Mächten des Todes und der Verwesung anheim. Von diesem Todeswesen ist unser Geschlecht so tief durchdrungen, daß bei vielen tausend Menschen der Tod älter oder fast so alt ist als das Leben, indem eine Menge Kinder todt geboren werden oder im zartesten Alter dahinsterben. So ist unser Dasein, das doch von Natur nur Leben athmet, unter eine fremde, finstere, grimmige Macht geknechtet; es ist von den Jammerrufen der tiefsten inneren und äußeren Zerrissenheit durchtönt. Eine innere Stimme fordert und weissagt ein Dasein, wo kein Tod, noch Leid, noch Geschrei mehr ist, sondern ewiges, unverwelkliches Leben, und wo auch die Natur, die eigene wie die äußere, vom Geiste beherrscht ist.

Denn wir haben schon im Bisherigen darauf hindeuten müssen, daß der Mensch auch von der äußeren Natur in einer dem wahren Adel seines Wesens widersprechenden Abhängigkeit steht. Die Elemente hat er nur äußerst unvollständig in seiner Gewalt, und wie in schweren Fieberparoxysmen erheben sie sich oft wider ihn. Alle Fortschritte seiner Erfindungen gewähren ihm in dieser Beziehung nur

einen sehr unvollständigen Schutz. Erdbeben und Ungewitter, Hagel und Blitze richten alljährlich viele Schöpfungen des Menschen zu Grunde. Das Meer zertrümmert seine Schiffe und verschlingt ihn selbst in seine Tiefen; Flüsse machen durch ihre Ueberschwemmungen Tausende zumal unglücklich, und vor der Macht des Feuers sind wir mit all' unsrer Habe keinen Augenblick sicher. „Wie die sinnliche Natur im Menschen," sagt J. Müller (die christliche Lehre von der Sünde, 3. Ausg., I., S. 522.), „sich mannigfach sträubt, Organ des Geistes zu sein, und erst durch Kampf und Zucht gebändigt werden muß, so versagt ihm auch die äußere Natur die Hörigkeit, zu der sie ursprünglich bestimmt ist. Das willig dienende Verhältniß derselben ist zwar keineswegs ganz zerstört, sondern in den mannigfaltigsten Spuren noch vorhanden; aber diese Spuren sind ein in tausend Stücke zerrissenes Kleid; ja an die Stelle jenes Verhältnisses ist oft das gerade entgegengesetzte der Herrschaft der Natur über den Menschen getreten. Nicht blos wo sie vom Eise starrt, sondern auch wo unter dem glühenden Himmel Thier- und Pflanzenwelt in reicher Ueppigkeit und Schönheit sich entfalten, strebt die Natur nicht vergeblich, den Menschen unter ihr Joch zu zwingen, und auch da, wo sie seine Macht erkennen muß, übt sie doch auf's Neue an seinen mühsamen Werken wie zum Spiel ihre furchtbare Gewalt und raubt oft Tausenden zugleich in einem Augenblick Besitz und Leben. Nicht minder als in ihrem unmittelbaren Verhältniß zum Menschen ist die Natur in den Tiefen ihres eigenen Lebens erschüttert und in einen Zwiespalt mit sich selbst verwickelt, den die ewige Regel der göttlichen Ordnung zwar überall überwältigt und beherrscht, aber nicht vernichtet. Wie in der Sphäre des Geistes das Maß, die sichere Selbstbegränzung verloren gegangen, so erscheint uns die Productivität der Naturkräfte ergriffen von einer wilden, phantastischen Richtung, daß in ihren Erzeugnissen das Wüste, Widrige, Gräßliche mit dem Reinen und Schönen sich mischt. Un-

zählige Ausartungen, Mißbildungen aller Art zeugen von einer Störung der bildenden Naturkräfte, von einem eingedrungenen Prinzip der Unordnung und Maßlosigkeit." [20])

b. Die Umwandlung des erfahrungsmäßigen Zustands in den bestimmungsmäßigen: Religion und Offenbarung.

Daß der erfahrungsmäßige Zustand nicht der normale ist, fühlt und gesteht ein Jeder. Alle Thätigkeit des Menschen, soweit sie nicht als rein körperliche Arbeit nur dem Nahrungserwerb dient, sondern eine höhere geistige Bedeutung für sich in Anspruch nehmen darf, ist daher irgendwie auf Verbesserung dieses Zustandes gerichtet. Jeder ernstere Mensch arbeitet an sich selbst, sucht seine Fehler abzulegen und sich zu vervollkommnen. Ebenso strebt die Menschheit im Ganzen, wenigstens in den Völkern, die ihr höheres Leben repräsentiren, immer vorwärts; die Mängel des Bestehenden zu beseitigen und auf allen Gebieten des Daseins Verbesserungen einzuführen, den Fortschritt zu pflegen, das ist nicht blos in der Gegenwart, wo diese Ausdrücke Schlagwörter geworden sind, sondern im Grunde von jeher der eigentliche Sinn der menschlichen Bestrebungen. Die in der Natur des Menschen liegende Entwicklungsfähigkeit will zur Entfaltung kommen, und dabei kann sich das Bewußtsein nicht verbergen, daß es sich im empirischen Zustand nicht blos um Entwicklung und Ausbildung, sondern immer wieder um Umbildung der Wirklichkeit handelt, da in Folge der einmal vorhandenen Abnormität unseres Daseins und unsrer Entwicklung sich an alles Menschliche Entartungen und Mißbräuche anhängen. Reformen und Reformationen sind stets auf's Neue nöthig, nicht blos Formung und Bildung; und selbst das revolutionäre Verfahren, welches, das Alte zertrümmernd, aus dem Leeren und Abstracten heraus Neues schaffen zu können meint, ist eine zwar karrikirte, aber um so stärkere Anerkennung dieser Sachlage.

Allein eine wirkliche Umwandlung des erfahrungsmäßigen Zustandes in den bestimmungsmäßigen vermögen alle solche menschliche Bestrebungen und Thätigkeiten nicht herbeizuführen. Denn die Abnormität des erfahrungsmäßigen Zustandes besteht ja in nichts Geringerem, als in der Verkehrung der menschlichen Lebensprinzipien, in der Herrschaft des Fleisches über den Geist. Diese Verkehrung aber vermag der Mensch nicht durch eigene Thätigkeit umzuändern; denn darin eben, daß er durch und durch in derselben gefangen ist und nicht darüber hinaus kann, liegt das Wesen seines empirischen Zustandes als Zustandes. Nur von Gott kann diese totale Umwandlung des Menschen ausgehen. Die Urbeziehung des menschlichen Wesens zu Gott muß in lebendiger Weise hergestellt werden, damit der Geist, durch Lebenszuflüsse von Oben gekräftigt, die ihm gebührende Herrscherstellung im Menschen einnehmen und die Uebermacht des seelischen und fleischlichen Lebens brechen kann. Die Herstellung jener Urbeziehung des Menschen zu Gott ist aber die Religion, auf welche wir uns mithin geführt sehen als auf den einzig möglichen Weg, auf welchem die vom Gewissen postulirte Umwandlung des empirischen Menschenzustandes in den idealen zu erreichen ist.

Daß es sich aber in der Religion auch wirklich um nichts Anderes und um nichts Geringeres handelt, als um die Umwandlung des erfahrungsmäßigen Zustandes der Menschen in den bestimmungsmäßigen, davon überzeugt ein Blick auf die factisch vorhandenen Religionen bald. Besonders einleuchtend ist es bei derjenigen Religion, die wir als die höchste, ja als die einzig wahre erkennen lernen werden, und die daher zum Maßstab für alle andern dienen muß, bei der Offenbarungsreligion. Im Christenthum ist Wiedergeburt geradezu Centralidee. Näher wird im alten Bund dem Menschen durch das Gesetz sein Ideal, sein bestimmungsmäßiger Zustand vorgehalten, damit er zur Erkenntniß und Anerkennung der Abnormität, der Sündhaftigkeit seines

erfahrungsmäßigen Zustandes gelange. Im Neuen Bund aber ist Der erschienen, der zunächst in seiner eigenen Person das normale Verhältniß der Menschen zu Gott und auf Grund hievon das normale, bestimmungsmäßige, vollkommene, pneumatische Menschenleben hergestellt hat, und der nun Allen, welche die Sündhaftigkeit ihres bisherigen Lebens bußfertig erkennen und sich an ihn um Rettung aus ihrem verkehrten Zustande wenden, Antheil an seinem Kindesverhältniß zu Gott und an seinem vollkommenen Leben verheißt. Aber auch bei den Heiden ist die Umwandlung des empirischen Zustands in den idealen, wenn auch meist unbewußt, das eigentliche Ziel alles religiösen Lebens. Die Götter sind die „seligen" Götter, und man sucht ihre Gemeinschaft, um durch ihre Gunst irgendwie Antheil an ihrem seligen, herrlichen Leben, oder auch nur einzelne Güter und Segnungen davon zu erhalten. Das Hauptmittel aber, um die Gunst und Gemeinschaft der Gottheit zu gewinnen, ist auch den heidnischen Religionen das Opfer, in welchem das Bewußtsein sich bezeugt, daß nur durch den Tod des natürlichen Lebens hindurch Antheil an der Gnade der Götter und ihrem vollkommenen Leben zu erlangen ist. Indem der Mensch statt seiner das Opferthier in den Tod dahingiebt, spricht er, wie wenig dies auch zum klaren Bewußtsein gekommen sein mag, doch in letzter Instanz die Ueberzeugung aus, daß sein empirischer Zustand ein todeswürdiger sei, und äußert eben damit die Bitte, daß die Gottheit ihm ein vollkommeneres, reineres, seligeres Leben schenken möge.

Aber eben die Gottheit muß das thun. Auch die Religion, sofern man sie blos als eine Aeußerung oder Thätigkeit des menschlichen Geistes betrachtet, kann dem Menschen nicht aus seinem verkehrten Zustande heraushelfen, sondern nur sofern sie die Aufschließung desselben für Gott und Gottes Wirken in ihm, also sofern sie die ächte Passivität und Receptivität des Menschen Gott gegenüber ist. Denn nur durch göttliche Thätigkeit kann ja die Zurechtstellung der

verkehrten menschlichen Lebensprinzipien, die Verwandlung des empirischen Zustandes in den idealen zu Stande kommen, mit andern Worten, es bedarf nicht blos menschlicherseits der Religion, sondern göttlicherseits der Offenbarung, wenn der Mensch seine Bestimmung erreichen soll. Ja, die Religion ist vielmehr gar nichts Anderes, als die Annahme der göttlichen Offenbarungsthat von Seite des Menschen; sie hat, wie aus dem Vorhingesagten hervorgeht, nur darin ihr Wesen und ihre Bedeutung, daß der Mensch Gott in sich wirken läßt; sie käme ohne diese Anregung von Oben gar nicht zu Stande. Die Religion hat also die Offenbarung zur nothwendigen Voraussetzung. Indem wir den Begriff der Religion an den des Gewissens anknüpfen, werden wir nicht zuerst auf den Religions=, sondern auf den Offenbarungsbegriff geführt. Denn das Gewissen bezeugt uns wohl unser Religionsbedürfniß, aber auch unsere Religionslosigkeit; es bezeugt uns unsern Gesammtzustand wie als einen sittlich verkehrten, so als einen religiös von Gott geschiedenen. So wenig als wir die sittliche Verkehrung durch eigene Thätigkeit ändern können, so wenig steht die Anknüpfung der Gemeinschaft mit Gott in unserer Macht. Wir vermögen nicht den Himmel zu ersteigen. Gott muß sich, wie gleich bei der grundlegenden Entwicklung der Gewissensaussagen S. 31 angedeutet wurde, zu uns herablassen, wenn es zu einer lebendigen, wesentlichen Gemeinschaft zwischen ihm und uns und hiedurch alsdann zur Herrschaft des Geistes über das Fleisch in uns kommen soll. Indem so das Gewissen zunächst vom Standpunct unserer Sündigkeit aus uns ganz und gar auf die göttliche Initiative in Sachen der Religion führt, bezeugt es uns doch nichts Anderes, als was mit seinem frühern Zeugniß, daß wir Gottes Geschöpfe seien, wesentlich zusammenstimmt. Denn es liegt schon an sich im Verhältniß des Geschöpfs zum Schöpfer, daß dieser der Handelnde, Wirkende, Gebende, Mittheilende, jenes das Em=

pfangende und Annehmende ist. Und eben deßwegen ist die Offenbarung kein willkürliches Eingreifen Gottes in's Leben der Menschen, weil sie nur eine Fortsetzung der Schöpfung ist, weil es schon von dieser her im Wesen des Menschen begründet liegt, von Gott zu empfangen, ja weil dies gerade die höchste Beziehung, den eigentlichen Adel seines Wesens ausmacht[21]).

Diese wesentliche Begründung der Religion auf die Offenbarung wird ebenfalls wieder durch die Erfahrung bestätigt. Keine Religion will ohne Offenbarung sein. Natürlich; denn die Religion als thatsächliches Verhältniß des Menschen zu Gott, als Lebensgemeinschaft, kann nicht einen stummen und todten, sondern nur einen mit den Menschen verkehrenden, handelnden und redenden Gott haben. Das Christenthum führt sich selbst durch und durch auf Offenbarung zurück; ja seine heilige Urkunde zeigt uns als Grund und Gegenstand der Alt- und Neutestamentlichen Religion eine Reihe göttlicher Offenbarungsthaten, welche von der Schöpfung bis zur Vollendung der Welt fortgehen und den eigentlichen Kern, die großen Entwicklungsepochen der Geschichte bilden. Aber auch die heidnischen Religionen wollen nicht ohne Offenbarung sein. Nicht nur haben die Heiden von der Uroffenbarung her noch die, wenn auch entstellte und mythologisirte Erinnerung, daß einst die Himmlischen auf Erden erschienen seien und mit den Menschen geredet haben, woraus sie selbst die Anfänge ihrer Religion herleiten, sondern auch für die Gegenwart verzichten sie keineswegs auf göttliche Offenbarung, indem sie durch Orakel oder schamanische Berauschung, durch Opferschau, Vogelflug u. dgl. des göttlichen Willens inne zu werden glauben. Ihr Gottes- und Offenbarungsbewußtsein umfaßt nicht die ganze Welt. Ihre Götter sind Nationalgötter, daher haben sie auch die letzten idealen Ziele der Offenbarung mehr oder weniger aus den Augen verloren, aber für die entscheidenden Momente ihres Nationallebens, wie Krieg, Frieden u. dgl.,

suchen sie doch die Entscheidung nur bei den Göttern, indem sie das Bewußtsein haben, daß das Menschliche göttlich normirt sein muß, wenn es gut und glücklich sich entwickeln soll. So hat alle Religion das Bewußtsein von sich, daß sie ihrem Ursprung und Wesen nach auf Offenbarung, auf thatsächlicher Selbstbezeugung der Gottheit beruht. Nicht anders entsteht die Religion im einzelnen Menschen. Auch da ist es nicht etwa ein innerlich von selbst aufsprudelnder Quell, sondern Anregung von Außen, geschichtliche Ueberlieferung weckt das religiöse Leben. Das Christenthum ist von Anfang an nicht anders gepflanzt worden und kann nicht anders gepflanzt werden, als durch das Wort, welches die großen Heilsthaten Gottes verkündigt und dem Glauben zur Annahme darbietet. Das Heidenthum, um von der Fortpflanzung des Islam durch äußere Gewalt zu schweigen, vererbt sich durch Volks= und Familientradition von Geschlecht zu Geschlecht.

Indem wir so die Religion wesentlich auf Offenbarung, auf freie geschichtliche Thaten Gottes gründen, sind wir prinzipiell über den ganzen modernen Subjectivismus hinausgekommen. Und doch haben wir auch keine blos äußerliche Objectivität, keine unlebendige Positivität, keine blinde Autorität. Eine natürliche Religion giebt es allerdings nicht, außer dem Heidenthum, wovon sogleich mehr; nur die geoffenbarte, geschichtliche, positive Religion ist wirkliche Religion, d. h. Gemeinschaft mit dem wirklichen Gott. Aber wenn diese Gemeinschaft nur durch freie Thaten Gottes gestiftet werden kann, weil sich der natürliche Mensch im Gewissen bewußt ist, Gotte nicht nahen zu dürfen: so sind diese Gottesthaten doch nichts dem Menschen Fremdes, nur äußerlich Angethanes oder gar willkürlich Aufgezwungenes, sondern sie sind nur die Befriedigung seines innersten Bedürfnisses, die freie Erfüllung der tiefsten, heiligsten Gewissensforderung, da ja das Gewissen dem Menschen nicht blos seinen Religionsmangel, sondern auch sein Religionsbedürfniß, nicht

blos seine Geschiedenheit von Gott, sondern auch seine urwesentliche Gebundenheit an Gott, seine Gottesbedürftigkeit bezeugt. Es liegt im Wesen der Sache selbst, daß dies Bedürfniß nur von außen und oben her befriedigt werden kann; nur die Herablassung des überweltlichen Gottes thut dem Gewissen des Menschen wirklich Genüge. So ist aber das Aeußerliche eben als Aeußerliches zugleich ein Innerliches, das Positive als Positives zugleich ein Ideales, das Geschichtliche als Geschichtliches zugleich ein Natürliches, d. h. unsrer eigensten wahren Natur Entsprechendes. Und dieses ganze Verhältniß ist also, wie bereits bemerkt, nicht blos in der Beziehung des Sünders zu Gott begründet, — von dieser Seite mußte es sich uns nur zuerst darstellen, weil wir von der Analyse des erfahrungsmäßigen, also sündigen Menschenwesens und Menschenbewußtseins ausgiengen; sondern es beruht auf der Urbeziehung des Geschöpfs zum Schöpfer, welches nur von der modernen Denkweise mit ihrer grundverkehrten Selbstgenügsamkeit und Vergötterung des Menschenwesens im Prinzip übel verkannt worden ist. Es kommt hier nur ein allgemeines Weltgesetz zur Erscheinung, das die niedrigsten und höchsten Sphären beherrscht. Das Untergeordnete bedarf immer der Anregung und Befruchtung von außen und oben, wenn Leben zu Stande kommen soll. Die Erde bedarf des Himmels mit seinem Sonnenschein und Regen, wenn pflanzliches, das Weib bedarf des Mannes, wenn thierisches und menschliches, der Mensch bedarf Gottes, wenn religiöses, geistliches Leben entstehen soll.

Doch nicht blos über den Ursprung der Religion, ihren Offenbarungscharakter, giebt das Gewissen uns Winke, wenn wir seine Forderungen treu und vollständig analysiren, sondern auch über ihren Inhalt. So gewiß das Gewissen selbst ein inhaltlich bestimmtes ist, so gewiß muß sich auch die von ihm postulirte Religion inhaltlich aus demselben bestimmen lassen. Das Gewissen bezeugt uns die Sünde und das

Gesetz, d. h. unsern erfahrungs- und unsern bestimmungsmäßigen Zustand; es fordert, daß jener als der gesetzwidrige oder abnorme in diesen, den gesetzmäßigen oder normalen verwandelt werde. Diese Umwandlung des sündigen, fleischlichen Zustandes in den gesetzmäßigen, geistlichen ist aber nichts anderes, als was wir auch die Erlösung des Menschen nennen. Diese kann also nur durch eine That Gottes, eine Offenbarungsthat zu Stande kommen; oder genauer: die Offenbarung wird sich in concreto als Erlösung darstellen müssen. Soll aber Gott im Menschen die Umschaffung des Fleisches in den Geist oder die Erlösung wirken, so muß der Mensch der göttlichen Einwirkung überhaupt offen stehen, d. h. es muß zuvor das zerrissene Band der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch hergestellt sein. Mit andern Worten, die Erlösung hat die Versöhnung zwischen Gott und Mensch zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Nur wenn der Zorn des heiligen Gottes gegen den Sünder in Gnade verwandelt ist, und die Furcht und das Mißtrauen des Sünders gegen den heiligen Gott in Glauben und Vertrauen, das böse Gewissen in ein gutes, daß sich der Mensch der ewigen Majestät wieder zu nahen und zu öffnen wagt, nur dann kann Gott dem Menschen Heil und Hülfe schaffen. Dies ist die Grundidee aller Religionen, wie sie sich in dem religiösen Hauptgebrauch, dem Opfer, ausprägt, und wie sie im Christenthum ihre abschließende, vollendete Ausprägung gefunden hat. Die Centralidee oder vielmehr Centralthatsache des Christenthums, die auf der Versöhnung beruhende Erlösung, ist also wieder nicht etwas nur Positives, das dem Geiste des Menschen blos von außen her entgegenträte, sondern gerade sein Innerstes verlangt eben diese Thatsache. Es ist eine äußere Thatsache und muß eine äußere sein, denn der Ertrinkende kann nur gerettet werden, wenn ihm von außen und oben die Retterhand gereicht wird; aber gerade in dieser ihrer festen, fertigen Thatsächlichkeit und nur in ihr ist sie das dem im Gewissen sich ankündigenden

Sollen entsprechende Sein, die Stillung unseres tiefsten Sehnens, die Antwort auf unsere letzten Fragen. Kurz, die Erlösung ist eben diejenige Realität, in der das eigenste Ideal des Menschengeistes sich verwirklicht. Die positiv christlichen Thatsachen sind also nicht etwas, was zu den allgemein religiösen Thatsachen gleichsam erst nachträglich noch hinzukäme; sondern gerade in ihnen erst verwirklicht sich das von allem Anfang her im Gewissen liegende Ideal, und der allgemeine Gottesglaube findet in dem Glauben an den Vater unseres Herrn Jesu Christi doch erst seine eigene Erfüllung und Vollendung [22]). So sehr hat das positive Christenthum seine Anknüpfungspuncte im Gewissen der Menschheit; so sehr ist der historische Christus zugleich der ideale. In diesem Vollsinn hat Paulus Recht, wenn er sagt, er beweise sich wohl durch Offenbarung der Wahrheit, d. h. des Worts von der Versöhnung an aller Menschen Gewissen, und Petrus und der Hebräerbrief, wenn sie das Wesen des Christenthums in die Verwandlung des bösen Gewissens in ein gutes setzen, kraft dessen wir uns nun der Gnaden- und Geistesgemeinschaft mit Gott erfreuen dürfen.

Lessing sagt irgendwo, eine weitverbreitete Meinung des Zeitalters aussprechend: „Wir Alle glauben, daß ein Alexander, der Besieger fast ganz Asiens, gelebt habe; aber wer wollte doch auf diesen Glauben hin irgend etwas von großem dauerhaftem Belange wagen; keine historische Wahrheit kann wirklich sicher demonstrirt werden; zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." Es beruht dies auf einer prinzipiellen Verkennung des Wesens der Religion und ihres Verhältnisses zur Geschichte. Die Religion hat es in erster Linie nicht mit Wahrheiten, am wenigsten mit Vernunftwahrheiten zu thun; und ebenso ist die Offenbarung nicht, wie Lessing anderwärts sagt, dazu da, um dem „Menschengeschlechte die wichtigsten der Dinge, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, auch gekommen sein würde,

nur früher zu geben.“ An Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten fehlt es uns von Natur nicht, wir tragen ein ursprüngliches Gottesbewußtsein in uns. Dasselbe ist zwar im natürlichen Menschen verdunkelt, und der Offenbarung verdanken wir allerdings die Aufklärung dieser Verdunkelung, reinere Ideen von Gott, von unserer Bestimmung u. s. w. Aber diese Ideen und Wahrheiten würden uns an sich noch gar nichts helfen; denn unser Grundübel liegt, wie gesagt, nicht in dem Mangel an Wahrheiten oder Ideen, sondern in dem Widerspruch zwischen der Wahrheit und der Wirklichkeit, darin, daß jene Ideen bloße Ideale sind, welchen unser thatsächlicher Zustand nicht entspricht. Dies ist es eben, was im Gewissen sich uns ankündigt und hierin liegt der Fortschritt, welchen die Wissenschaft durch die Hervorhebung dieses Begriffs gegenüber dem früher dominirenden Begriff der Vernunft gemacht hat. Das Erste und Prinzipielle der Religion sind daher geschichtliche Erscheinungen, Personen und Thatsachen, in denen die Wahrheit verwirklicht, das Ideal realisirt wird. Diese Thatsachen stehen nicht unsicher da; Christi Tod und Auferstehung, diese Grundthatsachen der Weltversöhnung und Welterlösung, sind äußerlich und innerlich beglaubigt, wie nur irgend ein historisches Ereigniß beglaubigt sein kann. Es sind auch nicht zufällige Geschichtsereignisse, daß man sie mit einem Sieg Alexanders des Großen zusammenstellen dürfte; sondern wie sie sich als die Realisirungen der innersten Ideale des Menschen erweisen, so sind sie zugleich die Realisirungen der ewigen Ideen Gottes selbst, die Höhen- und Angelpuncte der Weltgeschichte, in welchen der vor Grundlegung der Welt gefaßte göttliche Heilsplan sich verwirklicht. Schon der äußere Umstand, daß sich durch die herrschende Zählung der Jahre und Jahrhunderte die ganze Geschichte in die Zeit vor und nach Christus theilt, daß also Dieser factisch den Mittelpunct der Weltentwicklung bildet, müßte einen Denker wie Lessing abhalten, hier von zufälligen Geschichtswahrheiten zu reden.

Und die Geschichtsthatsachen stehen dann also in der Religion zu den Wahrheiten nicht in dem Verhältniß, daß sie nur als Beweis hinzuträten zu Lehren, in deren Anerkennung der Mensch eigentlich seine Religion fände, so daß er jener Thatsachen, je fester er von den Lehren überzeugt wird, je mehr „die Offenbarungswahrheiten zu Vernunftwahrheiten werden:" desto mehr entbehren könnte. Sondern die Thatsachen verhalten sich zu den Wahrheiten, wie die Realitäten zu den Idealen: In jenen erst findet und besitzt der Mensch, was er in diesen sucht. So wenig wird er also je den geschichtlichen Christus und seine Versöhnungsthat in sich selbst und seine Vernunft gleichsam zurückschlingen, daß er vielmehr umgekehrt aus sich herausgeht und sich ganz auf Christum wirft, sein ganzes Haus auf diesen Felsengrund gründet und keine höhere Lebensaufgabe kennt, als ein Glied Christi zu sein. Daher liegen auch die Heilsthatsachen so wenig in einer fremden fernen Vergangenheit für uns, daß vielmehr das Kreuz Christi beständig mitten unter uns aufgerichtet steht und daß jeder Religiöse mit Paulus sagen kann: ich bin mit Christo gekreuziget, der Sünde abgestorben, und mit Christo auferstanden, eines neuen ewigen Lebens theilhaftig geworden. So frisch und gegenwärtig, so eigen und innerlich sind uns diese vor Jahrtausenden geschehenen Begebenheiten. Denn wie sie den Idealen und Bedürfnissen unseres Gewissens unaussprechlich befriedigend und beseligend von außen entgegenkommen, daß wir aus uns selbst heraus im Glauben uns ganz und gar in sie einsenken, so gehen sie dann wieder im Geiste in uns ein und werden zu unserem innersten Eigenthum, den Zwiespalt unseres Daseins und unsere ganze Sündenkrankheit heilend.

Wie sehr von diesem Gesichtspunct aus die positivsten Offenbarungsthatsachen ihren idealen Gehalt offenbaren, erkennen wir auch, wenn wir nun unsern Blick auf das Alte Testament zurückrichten. Die Reformatoren pflegten den Inhalt der geoffenbarten Religion in die Begriffe Gesetz und

Evangelium zusammenzufassen. Das Gesetz ist aber nichts Anderes als die Aussage des Gewissens, durch göttliche Offenbarung bestätigt, näher bestimmt, kräftiger eingeprägt. Das Evangelium ist nichts Anderes, als das Postulat des Gewissens, durch göttliche Offenbarung thatsächlich verwirklicht. Die sinaitische Gesetzgebung hat vor allen anderen Offenbarungen einen positiven Charakter; aber sie gerade auch vor Andern einen idealen, in sofern ihr Mittelpunct, der Dekalog, nichts Anderes ist, als das Gewissensgesetz in bestimmter geschichtlicher Ausprägung. Freilich ist dann der Dekalog umgeben und gleichsam eingehüllt von einer Menge einzelner äußerlicher Satzungen; aber dies erklärt sich vollkommen aus der pädagogischen Rücksicht, welche der Gesetzgeber auf den damaligen Entwicklungsstand der Menschheit, woran auch Israel in seiner Weise Theil hatte, nothwendig nehmen mußte. Die Völker waren immer tiefer in's kosmische, sinnliche, heidnische Bewußtsein versunken, und indem es nun galt, dem gegenüber in dem Offenbarungsvolk das Gewissenslicht wieder anzufachen und Erkenntniß und Dienst des überweltlichen Gottes zu pflanzen, so war es gleich wichtig, auf der einen Seite in den zehn Geboten das Gesetz im Allgemeinen in seiner Reinheit hinzustellen, auf der andern Seite aber auch im Einzelnen das Volk in seiner Sinnlichkeit und Herzenshärtigkeit nicht zu überfordern und ihm das Geistige vorläufig in äußerlich anschaulichen Formen, Bildern und Ceremonien nahe zu bringen. So ist der Alte Bund als der Bund des Gesetzes nichts Anderes denn die göttliche Sanction des Gewissens selbst, um darauf hin dann im Neuen Bund, im Evangelium, die vollkommene, vom Gewissen geforderte Religion erscheinen zu lassen. Unmöglich könnte das Positive idealer erscheinen, die äußere Offenbarung mit dem innersten religiös-sittlichen Wesen und Bewußtsein des Menschen übereinstimmender als so; nichts dürfte anders sein am Wesen und Gang der geoffenbarten Religion, wenn das Gewissen des Menschen darin seine Befriedigung finden soll. So hat

Gott selbst die Religion an das Gewissen angeknüpft, und indem auch wir dies in der aufgezeigten Weise thun, folgen wir nur dem großen Gange der göttlichen Offenbarung. Freilich ist die große, welthistorische Gewissensschärfung am Sinai nicht der Anfang der Offenbarungsgeschichte und konnte es nicht sein; denn sonst wäre ja Israel nur um so weiter von Gott zurückgestoßen worden, statt sich zu ihm hingezogen zu fühlen. Der Gesetzgebung gieng die Gnadenthat der Errettung aus der ägyptischen Knechtschaft mit ihrem Glauben weckenden Wundern voran und weiter zurück die gnadenvolle Führung der aus der in's Heidenthum versinkenden Völkerwelt herausberufenen Erzväter, auf welcher die Existenz des ganzen Volkes beruhte. Es mußte zuerst durch gnädige Herablassung Gottes die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen überhaupt wieder angeknüpft und der Mensch im Allgemeinen zu Glauben und Vertrauen gegen Gott erweckt sein, ehe er die Schärfung des Gewissens durch das Gesetz und die durchdringende Erkenntniß seiner Sünde und Schuld ertragen konnte, welche die nothwendige Voraussetzung der vollkommenen Versöhnung und Erlösung, der absoluten Religion war. Daher kann der Glaube eines Abraham und schon der eines Noah u. A. mit dem in Christo dargebotenen Glauben verglichen werden (Gal. 3. Hebr. 11.): er ist die allgemeine Vorstufe dessen, was im neuen Bund in seiner Vollendung erscheint. Wenn Gott das Opfer eines Noah gnädig ansieht oder dem Abraham seinen Glauben zur Gerechtigkeit rechnet und mit beiden in Folge hievon einen Bund des Friedens schließt: so schafft er auch schon in den Herzen dieser Männer ein gutes Gewissen und gründet in ihnen, wenn auch noch in unentwickelterer Gestalt, die wahre Religion. So schließen sich die urältesten Anfänge der letzteren einheitlich, aber zugleich durch eine fortschreitende, weiter führende Entwicklung mit der Vollendung in Christo zusammen.

Wir haben also ein Christenthum so alt als die Welt, nur nicht als natürliche oder Vernunftreligion, sondern als

Offenbarungsreligion, welche immer Eine bleibt und doch immer wieder anders wird, wie das im Begriff der Entwicklung liegt. Daneben geht eine zweite Entwicklungsreihe her, das Heidenthum, die natürliche Religion, d. h. die Religion des sich selbst überlassenen natürlichen Menschen, welche aber als solche auch nicht die Religion der Vernunft, sondern des bösen Gewissens ist. Die Offenbarungsreligion ist die Religion des guten, das Heidenthum die Religion des bösen Gewissens. In diesem Satze faßt sich kurz zusammen, was wir von unsern Gewissensprinzipien aus über die Religion in ihrer geschichtlichen Erscheinung zu sagen haben. Auf beiden Seiten tritt der Zusammenhang von Gewissen und Religion hervor, und in sofern ist die Einheit des Begriffs gesichert. Aber wir sind zugleich prinzipiell vor dem Irrthum bewahrt, Heidenthum und Christenthum, wahre und falsche Religion auf Eine Linie zu stellen und den Religionsbegriff so als ein in sich gehalt- und werthloses Abstractum zu behandeln, an welchem beide gleichermaßen Antheil hätten. [23]) Fällt es doch auch keinem Naturforscher ein, den Begriff des menschlichen Leibes aus einer Vergleichung seiner Normalgestalt mit einer Mißgeburt zu abstrahiren. Die erste Hälfte des obigen Satzes hat im Bisherigen schon ihren Erweis gefunden; die zweite bedarf noch einer näheren Begründung und Entwicklung.

Die Heiden sind mit dem Einen wirklichen Gott an sich nicht unbekannt. Nicht blos bei den gebildetern heidnischen Nationen, wie Hindus oder Griechen, finden sich Spuren genug hievon, sondern auch die uncultivirtesten, wie die Indianer Amerika's und die Neger Afrika's, zeigen eine merkwürdige Gotteserkenntniß. Für die niedrigste Stufe des Heidenthums gilt gewöhnlich der Fetischismus, von dem man aber häufig eine falsche Vorstellung hat. Ein bekehrter Otschi-Neger schreibt: „Beim Vertrauen auf den Fetisch, bei Anrufung desselben, bei Darbringung einer Dankesgabe an ihn, wird Gottes doch nie vergessen, sondern jedes Mal zuerst der Name

Gottes, sodann der Name der Erde und dann erst der Name des betreffenden Fetisches genannt. Die Fetische, wird hinzugefügt, sind Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, den Menschen gegenüber Gottes Stellvertreter und Sprecher, Gott gegenüber Fürsprecher und Advokaten der Menschen." 24) Was die amerikanischen Wilden betrifft, so bemerkt J. G. Müller (Geschichte der amerikanischen Urreligionen, S. 99.): „Neben dem Polytheismus und als Theil desselben ist die Verehrung des großen Geistes, welcher der Schöpfer ist, bei den Rothhäuten eine alte und ursprünglich einheimische." Es steht also in den heidnischen Religionen der Eine Gott im Hintergrund, aber als der Erhabene und Unnahbare, dem die Menschen, vom bösen Gewissen beseelt, nicht unmittelbar zu dienen wagen. Dies spricht sich z. B. sehr anschaulich in einer Sage der Otschi-Neger aus, die wir in der Anmerkung mittheilen. Ebenso, um auch aus Asien ein Beispiel anzuführen, in der chinesischen Religion darin, daß nur der Kaiser den höchsten Gott verehren darf. 25) Auch Gottes macht- und huldvolles Entgegenkommen in den Werken und Gaben der Natur vermag die Heiden nicht mehr, wie es doch wollte und sollte, zu Preis und Anbetung seines Namens zu bestimmen, weil ihre Herzen schon zu sehr innerlich von ihm abgewandt sind. So suchen sie sich dann mittlerische Wesen auf, Untergötter, die sie sich näherstehend glauben, und die sie sich auch selbst sinnlich näher bringen in Menschen- und Thierbildern u. s. w. Dies ist der Ursprung des Polytheismus; und so mächtig und entscheidend wirkt dieser Zug, daß dann auch der Urgott mehr und mehr in's polytheistische Bewußtsein hereingezogen und „wie die anderen Götter ein Naturgott wird, ein Theil der vielen Götter, primus inter pares" (Müller S. 102.). So der große Geist der Amerikaner, ähnlich der griechische Zeus u. s. w. Als Urgottheit steht dann nur noch im fernen, dunkeln Hintergrund das Schicksal, das Fatum, die zu fürchtende, finstere und unerbittliche Macht, ein Begriff, welcher recht sichtlich dem bösen Gewissen

seinen Ursprung verdankt. So ist bei den Griechen Zeus mit allen olympischen Göttern der Moira unterworfen, [26]) und merkwürdigerweise steht auch bei den Rothhäuten der große Geist unter dem Schicksal (Müller, S. 148 f.). Indem die Heiden Gott nicht werth geachtet haben, ihn in der Erkenntniß festzuhalten, sind sie in ihren religiösen Vorstellungen, wie in ihrem religiösen Leben, immer mehr in verkehrten Sinn dahingegeben worden (vgl. Röm. 1, 19—28.).

Geschichtlich betrachtet stellt sich die Sache in folgenden Hauptzügen dar (vgl. Bd. I, S. 131 ff.): Wie Adam nach dem Sündenfall und Kain nach dem Brudermord, so hatte die Menschheit nach dem Thurmbau zu Babel ein böses Gewissen. Sie floh vor dem Angesichte Gottes, der sie in alle Welt zerstreute und von jetzt an ihre eigenen Wege gehen ließ. Voll innerer Unruhe irrten die Menschen in langen Wanderzügen auf Erden umher und suchten sich Wohnplätze. Sie hatten keinen Gott mehr und noch keine Götter; so jedes sicheren geistigen Haltes entbehrend waren sie in diesem Zeitpunct mehr als je zuvor oder hernach in der Weltgeschichte den Einflüssen der Natur preis gegeben, welche sich in der körperlichen wie in der geistigen und religiösen Bildung der Völker auf's Entschiedenste geltend machte. So entstanden Racen und Nationen, Religionen und Sprachen. Die Racenverschiedenheit und das Heidenthum, diese zwei schwierigsten und dunkelsten Probleme der ältesten Menschengeschichte, erhalten so von der Schrift aus mit und durch einander ihr Licht: Sie sind, die eine zunächst auf körperlichem, das andere auf geistigem Gebiet, die urgewaltigen Producte jenes urgewaltigen Natureinflusses, wie er nur an diesem Einen grundlegenden Puncte der Urzeit hervorgetreten ist und hervortreten konnte. Der Himmelsstrich, unter welchem ein werdendes Volk umherzog, und unter welchem der Fuß der Wanderer am Ende die ersehnte Ruhe fand, prägte sich mit seiner ganzen Naturbeschaffenheit auf's Tiefste der Eigenthümlichkeit des Volkes ein. Noch jetzt ist der Zusammenhang von Land und

Leuten eines der merkwürdigsten Geheimnisse des unmittelbaren Lebens; damals machte sich der Einfluß des Landes auf die Leute, der Natur auf die Menschen in urkräftiger Weise geltend. Dies im Zusammenhang mit dem ererbten Stammescharakter ist der Ursprung der Völker und Heiden (gojim). Statt in den Naturgaben der neuen Heimath neue Erweise der Macht und Güte Gottes zu sehen, der sich auch jetzt nicht völlig unbezeugt ließ, vergaß man Gottes unsichtbares Wesen gegenüber der machtvollen Sichtbarkeit, und das Herz ward von dieser allein gefangen. Je unmittelbarer und durchgreifender man sich von den ringsher waltenden Naturmächten und Elementargeistern abhängig fühlte, desto mehr trat auch das Gottesbewußtsein in eine innere Abhängigkeit von diesem, man vergötterte sie und betete sie an. Das waren dann jene Mittelwesen, Götter, Untergötter, Halbgötter, denen jetzt das religiöse Bewußtsein anheim fiel und durch welche die Erinnerung an den wirklichen Urgott und seine Offenbarung mehr und mehr verdunkelt und selbst auch mit in das phantastische, mythologische Spiel des Polytheismus hereingezogen wurde, so daß sich hier die historische Betrachtung mit der begrifflichen zusammenschließt. Es ist natürlich, daß von hier aus die Heiden, indem sie der Last des bösen Gewissens zu entfliehen und den ernsten, heiligen Urgott durch nähere, menschenähnlichere, gleichsam leichter zu ertragende Götter zu ersetzen suchten, immer tiefer in Gewissenszerfall, in Weltdienst und Fleischesdienst geriethen bis zu jenem Punct, welchen der katholische Apologet v. Drey treffend als Aeschrothreskie bezeichnet, wo Handlungen, insbesondere der Wollust, die im gemeinen Leben für schändlich galten, im Dienste der Religion für heilig gehalten wurden.

Auf der andern Seite dürfen wir nicht übersehen, daß dem Heidenthum doch auch ein tiefer, ächt religiöser Zug innewohnt, ruhend auf Erinnerungen und Ahnungen der ernstesten Art. Der zürnende, richtende Gott, der zum letztenmal sich in Babel geoffenbart hatte, mußte mit seiner flam-

menden Majestät einen nicht so bald erlöschenden Eindruck im Gewissen der Menschheit zurücklassen. Dazu kamen noch andere Ueberlieferungen der Uroffenbarung und Urgeschichte, wie sich denn fast bei allen Völkern Fluth- und Paradieses-sagen finden. Diese damals noch frischen Traditionen müssen sich, namentlich in den ersten, noch relativ besseren Jahrhunderten des werdenden Heidenthums, als eine heilige Macht bewährt haben; erscheinen sie doch auch später noch öfter wie Lichter in der hereingebrochenen Nacht. Dazu kommt aber die fortgehende Bezeugung Gottes in Natur und Geschichte, zusammenstimmend mit dem inneren tiefen Gottesbedürfniß, das sich doch immer wieder geltend machte und in manchen hervorragenden Männern heller aufleuchtete, die dann Religionsstifter, Weise, Gesetzgeber oder sonst irgendwie Hirten der sich bildenden Völker wurden. Nicht ohne eine gewisse Ehrfurcht kann man so manches Suchen Gottes auf schweren Opferwegen bei den Heiden betrachten, so z. B. wenn das Bedürfniß nach Entsündigung, Reinigung und Vollendung in den indischen Büßern die längsten und schmerzlichsten Entbehrungen nicht scheut; und auch in den Volksreligionen sind die Opfer, Waschungen u. s. w. wenigstens äußere Erinnerungen an die höchsten Wahrheiten von der Trennung der Menschheit von Gott und ihrer Versöhnung mit ihm. Daneben steht wieder ein naturwahrer und richtiger Tact in Bezug auf die Herablassung der Gottheit und ihren nahen Verkehr mit den Menschen durch mittlerische Wesen, welcher der Erkenntniß des Gott-Menschen weit näher tritt, als der abstracte Deismus so vieler Philosophen. Kurz, es findet sich im Heidenthum Vieles, was man auch als im weiteren Sinne vorbildlich auf das Christenthum betrachten darf. In den alttestamentlichen Typen freilich zeigt sich eine göttlich-planmäßige Anordnung, in den heidnischen eine menschlich-phantastische Unordnung; jene stehen wie leuchtende Sterne am Himmel, diese schweben wie spielende Irrlichter über den Sümpfen der Erde; aber doch haben auch sie ein Element des Lichts in sich, das dem kommenden Tage verwandt ist

Die natürliche Religion sucht in dunkeln Ahnungen und unklaren Bildern, was die geistliche Religion der Offenbarung in einfachen, sichern Thatsachen darbietet. Dort ist Mythologie, hier Geschichte. Das böse Gewissen sucht, das gute hat gefunden; das erstere flieht von Gott zu den Göttern und sehnt sich dann doch von diesen immer wieder zu jenem zurück, welcher ihm in der Offenbarungsreligion, sein Sehnen stillend, entgegenkommt. Daher kann jeder Heide, sobald nur sein Gewissen recht geweckt und das Evangelium ihm recht verkündigt wird, von der Wahrheit des Christenthums überzeugt werden.

Kant hat die Ideen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als Postulate der practischen Vernunft aufgestellt. Uns ist die Idee Gottes und im Zusammenhang damit auch die der Unsterblichkeit des Menschen als eines geist-beseelten, religiös-sittlichen Wesens nicht ein Postulat, sondern einfache Aussage des Gewissens. Die Gewissensaussage ist eine dreifache: sie bezeugt vor Allem das Gesetz, zugleich aber aufwärts als Grund hievon (theologisch) Gott, abwärts als Folge (anthropologisch) die Sünde. Gott, Gesetz, Sünde, das ist die dreifache Gewissensaussage. Von den Aussagen des Gewissens lassen sich aber allerdings noch seine Forderungen oder Postulate unterscheiden, welche darin begründet liegen, daß die Centralaussage des Gewissens, das Gesetz, indem es den göttlichen Willen aussagt, selbst zugleich wesentlich ein forderndes ist. So ist denn die Hauptforderung des Gewissens, daß die Sünde weggeschafft, der abnorme Zustand in den normalen verwandelt werde: die Erlösung ist das Postulat des Gewissens. Diese vermag aber der Mensch, wie er bald erkennen muß, nicht selbst zu bewerkstelligen; sondern das Aeußerste, wozu es in dieser Beziehung das Gewissen bringt, ist, wie schon oben erinnert, die sehnsüchtige Frage: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen? Es ist ein fragender, bittender Aufblick zu Gott, den hier etwa der Mensch, ermuntert durch Beweise der göttlichen Güte, die er in niedrigeren Lebenssphären erfahren hat, thun kann. Denn freilich

nur wenn Gott, der bisher als Gesetzgeber und Richter in erhabener, ferner Majestät über dem Menschen thronte, sich seiner annimmt, wenn an die Stelle des bloßen Daseins Gottes seine Offenbarung und an die Stelle des Gesetzes die Gnade tritt: kann die Erlösung von der Sünde zur Wirklichkeit werden. Aber darum dürfen wir doch die Offenbarung und die Gnade Gottes nicht in demselben Sinne ein Postulat des Gewissens nennen, wie die Erlösung des Menschen, so daß den drei Gewissensaussagen, Sünde, Gesetz, Gott, die drei Gewissenspostulate, Erlösung, Gnade, Offenbarung (erlösende Gnadenoffenbarung), einfach zur Seite träten. Denn der Sünder darf ja keine Gnade von Gott fordern und fühlt auch in seinem bösen Gewissen nichts weniger als Muth oder Recht dazu. Statt von einer Forderung des Gewissens könnte hier also höchstens von einer Weissagung desselben in dem oben S. 30 angedeuteten Sinn, oder, da auch dies noch zu stark wäre, von einer Ahnung, noch besser Sehnsucht desselben die Rede sein. Im Ganzen aber bleibt es dabei, daß der göttliche Erlösungsrath in keines Menschen Herz und Gewissen, sondern allein in Gottes Herzen aufgestiegen und von ihm aus verwirklicht und geoffenbart worden ist. Es gehört mit zum Wesen der Sache, daß der Mensch sich völlig rath- und hülflos vor Gott in den Staub niederwerfe und aus seiner freien Gnadenhand die Erlösung empfange. Aber so wenig die göttliche Gnadenoffenbarung als ein subjectives, religiös-sittliches Postulat von Seiten des Menschen gefordert werden kann, so sehr darf und muß sie andrerseits als ein aus den Gewissensforderungen resultirendes, objectives, logisches Postulat geltend gemacht werden für den Fall, daß Gott überhaupt die sündige Menschheit noch zu ihrer Bestimmung führen will. Denn sie ist ja, wie gezeigt, der einzige mögliche Weg zu diesem Ziele. Und diese erlösende Gnadenoffenbarung ist es also, welche die Religion pflanzt, der wir nun im Einzelnen weiter nachzugehen haben.

Anmerkungen.

[1]) Schleiermacher, Reden über die Religion, 4. Aufl., Stuttgart, 1834, S. 49 ff. Freilich irrt Schleiermacher, wenn er in seiner pantheistischen Sinnesweise meint, hiemit auch schon das Wesen der Religion oder der religiösen Erregung beschrieben zu haben, indem er hinzufügt: „Jener Moment ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen, er ist die unmittelbare, über allen Irrthum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, Ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele, denn Ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie Euer eigenes."

[2]) Vgl. Resp. VI, 511, B., wo es vom Dialektiker heißt: *ἵνα ἐπὶ τὴν τȣ̃ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν ȣ̓δενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.* Sympos. 212, A.: *γενήσεται ὁρῶντι, ᾧ ὁρατὸν, τὸ καλὸν, τίκτειν ȣ̓κ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε ȣ̓κ εἰδώλȣ ἐφαπτομένῳ, ἀλλ' ἀληθῆ, ἅτε τȣ̃ ἀληθȣ̃ς ἐφαπτομένῳ.* Wie sehr Platon die prinzipielle Bedeutung des unmittelbaren Seelenlebens zu würdigen weiß, geht auch daraus hervor, daß er als Grundlage aller philosophischen Bildung die Musik hinstellt, durch welche die Seelen der Jugend unvermerkt für das Schöne und Edle gestimmt werden sollen, sowie man mit einer reinen Luft unwillkürlich Gesundheit einathmet: *ἵν' ὥσπερ αὔρα φέρȣσα ἀπὸ χρηςῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγȣσα* (Resp. III. 401, C). Auch an das berühmte Wort, daß der Anfang aller Philosophie die Verwunderung sei (Theæt.

155, D), darf hier erinnert werden; denn was ist diese anders als ein Ergriffen-, ja Erschüttertwerden der Seele von dem Gegenstand in seiner Ueberschwänglichkeit. Ueber den Eros bemerkt Schleiermacher in seiner Einleitung zum Phädrus, welcher bekanntlich für diesen Begriff von besonderer Wichtigkeit ist (S. 66 f.): „Die ächte und göttliche Liebe erscheint als ein Ursprüngliches, immer Reges in der Seele des Gebildeten und Vollkommenen, seinen Gegenstand außerhalb Suchendes, also als Leidenschaft und göttliche Eingeistung;" und Brandis (Gesch. der Entwickl. der griech. Philos., I 1862, S. 291): „Die Liebe wird zunächst als eine Art des Wahnsinns bezeichnet, d. h. eines höheren, über das vermittelnde Bewußtsein und die Willkür hinausliegenden Geisteszustandes, als einer unmittelbaren Gottesgabe." An den Eros schließt sich dann als zweiter Factor, durch welchen die Philosophie entsteht, die Dialektik an, wie die vermittelte Thätigkeit an die unmittelbare. Und doch hat auch sie zunächst wieder ein Element der Unmittelbarkeit in sich, indem sie, um mich der Worte Zellers (die Philos. der Griechen, II. 1846, S. 172) zu bedienen, „das Organ ist, mittelst dessen der von aller sinnlichen Form und Voraussetzung freie, reine Begriff ergriffen und entwickelt wird." Das erste dieser beiden Momente ist eben jenes ἐφάπτεσθαι, das wir in der oben aus Resp. VI. angeführten Stelle gefunden haben, und an das auch unsere Sprache mit ihrem „begreifen" erinnert; vgl. ψηλαφᾷν τὸν κύριον, Apgsch. 17, 27. Wenn nämlich der Eros die Ideen in ihren schönen sinnlichen Abbildern erschaut und erfaßt hat, so werden sie von der Dialektik in ihrer reinen übersinnlichen Wesenheit zuerst er- oder begriffen, und dann wird das Begriffene, der Begriff, durch die vermittelten, discursiven Operationen der Verknüpfung und Eintheilung (συναγωγή und διαίρεσις) näher entwickelt.

3) Vergl. H. C. W. Sigwart, Geschichte der Philosophie, III, S. 183 ff.

4) Läßt doch Schleiermacher jenen ursprünglichen Moment, den er uns beschrieben hat, in das (subjective) Gefühl (das er also hier seltsamerweise von dem ursprünglichen Moment unterscheidet) und die (objective) Anschauung aus einander treten, welche „beide das Wissen unter sich begreife" (Reden, S. 50, 52.); vergl. der Christl. Glaube, 4. Ausg. § 3, 2. 3. Hier heißt es S. 9: „Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseins, Gefühl und Wissen, constituiren das Insichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Aussichheraustreten ist; in sofern also

stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein Insichbleiben des Subjects ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich, und ist in sofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben: und in sofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Thun, gegenüber.

[5]) Oetinger, Psalmen, S. 627. Lotze, Mikrokosmus, I, S. 201.

[6]) Hegel, Religionsphilosophie, I, S. 200 ff. 115 ff., besonders 137 ff.

[7]) J. T. Beck, biblische Seelenlehre, 1843, S. 65. Vgl. die Erörterungen über Seele und Blut, Herz und Haupt in Delitzsch's bibl. Psychologie, 2. Aufl. IV, § 11 und 12., S. 238 ff. Oehler, Herz im bibl. Sinn, Herzog's Realencyklopädie, VI, 15—21.

[8]) Zu weit geht in dieser Beziehung wohl J. Köstlin, wenn er (der Glaube, S. 43.) sagt: „Nicht blos Heiligkeit bezeugt sich im Gewissen, sondern eben darin, daß ich selbst als Persönlichkeit Gott gegenüber stehe und überhaupt ein Gewissen haben kann und habe, wird mir ja auch schon Güte, ja Liebe kund." Dies ist nicht eine unmittelbare Gewissensaussage, sondern ein Schluß, welchen das Denken aus dem Dasein des Gewissens ziehen kann. Und wenn Köstlin (S. 52) in demselben Sinne sagt: „Daß mit dem Gefühle von der Nähe eines heiligen Gottes das Gefühl davon sich steigert, wie weit meine eigene sittliche Grundrichtung von ihm mich trenne, dies dürfen wir nicht als das gesammte Ergebniß ansehen, zu welchem ein redlicher, allgemein sittlicher Glaube führen müsse; denn fort und fort wird in einem solchen Strebenden auch noch jene andere Seite der Selbstbezeugung Gottes sich bethätigen, nämlich der Eindruck einer höchsten Güte, die doch fortwährend noch unser natürliches Dasein und auch unser ganzes sittliches und wollendes Wesen trägt und hegt, und die, je mehr wir unseres eigenen Verhaltens zu ihr inne werden, desto mehr als eine reine Langmuth von uns anerkannt wird:" — so ist dies wohl richtig beobachtet, darf aber nicht aus dem Gewissenszeugniß als solchem abgeleitet werden, sondern wird theils auf die Offenbarung Gottes in Natur und Menschenführung, theils auf unbewußt christliche Einflüsse zurückzuführen sein. Sonst müßte

am Ende dem Gewissen neben dem Gesetzesbewußtsein auch ein „Glaubensbewußtsein" beigelegt werden, eine Annahme, in welcher Köstlin so wenig als wir Schenkeln zu folgen vermögen wird.

[9]) Aristot. Eth. VII, 7. 1150, 1. Ἔλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ· οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιςον, ὥςπερ ἐν ἀνθρώπῳ.

[10]) Diesen Punct habe ich näher erörtert und biblisch begründet in Herzog's Realencyklopädie, IV. S. 732 f. (Artikel: Geist des Menschen) und in den Studien und Kritiken, 1857, III. S. 476 f. Anm. bei Anlaß der Stelle Hebr. 7, 16. und des hier tiefsinnig eingeführten Gegensatzes von νόμος und δύναμις.

[11]) Schelling, Philos. der Offenbarung, II. S. 11 f.

[12]) Martin Kähler, Lic. d. Theol., die schriftgemäße Lehre vom Gewissen, Vortrag in der Wupperthaler Pastoralconferenz 1864, S. 39 f.

[13]) Schleiermacher, Dialektik, S. 150. 151. 153. 154. 162: „Wir bedürfen eben so gut eines transcendentalen Grundes für unsere Gewißheit im Wollen, als für die im Wissen, und beide können nicht verschieden sein. Demgemäß nun haben wir auch den transcendentalen Grund (Gott) nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl. Das Gefühl ist daher zu bestimmen als religiöses Gefühl, als allgemeines Abhängigkeitsgefühl, vermittelst dessen das Absolute ebenso in uns gesetzt ist, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind. Wir wissen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich. Beide Ideen, Welt und Gott, sind Correlata. Die Gottheit ist im Gedanken immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit; die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze. Zu denken ist aber eins nicht ohne das andere. Die Welt nicht ohne Gott. Gott ist auch nicht ohne die Welt zu denken; sowie man ihn gleichsam vor der Welt denkt, merkt man, daß man nicht mehr dieselbe Idee hat, sondern ein leeres Phantasma" (!). — Sehr bemerkenswerth ist übrigens, daß hier bei Schleiermacher selbst neben dem prinzipiell festgehaltenen Gefühl wie unwillkürlich das Gewissen als Organ für das Göttliche im Menschen hervortritt. S. 151. 154. 156: „Der Glaube an Gott ruht bei den meisten Menschen weit mehr auf der Gewißheit des Gewissens, als auf der Gewißheit des Verstandes. Das Sein des Gewissens in uns ist ein Sein Gottes. Das uns eingeborne Sein Gottes in uns constituirt unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und ohne Gewissen würden wir zum Thierischen herabsinken." Schleiermachers Gedanke ist indeß vielmehr

wohl dieser: Gott ist im Gefühl auf unmittelbare Weise, in den Ideen als transcendentaler Grund des Wissens, im Gewissen als transcendentaler Grund des Wollens in uns (vgl. namentlich S. 154 f. und 155 Anm.), ein Gedanke, den er übrigens nicht weiter verfolgt hat. Es wäre dies aber auch von keinem wirklichen Gewinn gewesen, da er das Gewissen näher so bestimmt (S. 155): es „spreche in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also die Identität des Idealen und Realen aus," eine, daß ich so sage, noch optimistischere und darum der Wahrheit noch directer entgegengesetzte Bestimmung als die von Schenkel, der sich indeß zu Gunsten seines Gewissensbegriffs auf diesen Schleiermacher'schen beruft. Schleiermacher giebt uns hier ein Beispiel, was der Pantheismus aus dem Gewissen zu machen versteht. Ein anderes haben wir bei Spinoza, der die Reue für unvernünftig erklärt; wieder ein anderes bei Hegel, wovon unten.

[14]) Wie Kant zur Geschichte prinzipiell sich stellt, geht aus seinem Grundsatz hervor: „der allmälige Uebergang des Kirchen-, d. h. des historischen (Offenbarungs-) Glaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions-, d. h. bloßen Vernunft-Glaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes." (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werke, VI. Bd., Leipzig 1839, S. 287. 273.) Im Einzelnen sind z. B. seine Bemerkungen über die Auferstehung Christi charakteristisch, wo er eine der beglaubigtsten Thatsachen der Weltgeschichte, welche das Christenthum überdies als seine Fundamentalthatsache geltend macht (1 Cor. 15. Apg. 1, 22.), aus lediglich theoretischen Gründen, weil sie nämlich zu seinem Begriff der Unsterblichkeit nicht stimmt, abweist (a. a. O. S. 304 f.): „Die als Anhang hinzugefügte geheimere, blos vor den Augen der Vertrauten Christi vorgegangene Geschichte seiner Auferstehung und Himmelfahrt (die, wenn man sie blos als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten bedeuten würden), kann, ihrer historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deßwegen, weil sie Geschichtserzählung ist (denn das ist auch die vorhergehende), sondern weil sie, buchstäblich genommen, einen Begriff, der zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig ist, nämlich den der Materialität aller Weltwesen annimmt, sowohl den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen (den psychologischen), die nur unter der Bedingung

ebendesselben Körpers Statt finden, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den kosmologischen), welche nach diesem Prinzip nicht anders als räumlich sein könne; wogegen die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wo der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieselbe Person lebend da sein, ingleichen der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt (und den wir auch Himmel nennen), versetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft günstiger ist, nicht blos wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen, sondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode ausgesetzt wird, daß sie blos auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt daß sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letzteren Voraussetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch sein mag, doch (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht), immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muß, und den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuschleppen, noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel d. i. in einer andern Weltgegend soll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten." — Wie wenig Kant die Religion als solche im Unterschied von der Moral zu würdigen weiß, zeigt folgender Satz, den er „als einen keines Beweises benöthigten Grundsatz" annimmt: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes" (S. 353). Damit stehen dann, was das Einzelne der Religion betrifft, folgende Aufstellungen im Zusammenhang (S. 380 ff.): „Es kann dreierlei Art von Wahnglauben der uns möglichen Ueberschreitung der Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Uebernatürlichen (das nicht nach Vernunftgesetzen ein Gegenstand weder des theoretischen, noch practischen Gebrauchs ist) geben. Erstlich der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können (der Glaube an Wunder). Zweitens der Wahn, das, wovon wir selbst uns durch die Vernunft keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftsbegriffe, als zu unserem moralischen Besten nöthig, aufnehmen zu müssen (der Glaube an

Geheimnisse, z. B. Genugthuung, Erwählung). Drittens der Wahn, durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniß ist, nämlich den Einfluß Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (der Glaube an Gnadenmittel)." Zu den Gnadenmitteln („die von Gnadenwirkungen, d. i. übernatürlichen moralischen Einflüssen, noch unterschieden sind, bei denen wir uns blos leidend verhalten, deren vermeinte Erfahrung aber ein schwärmerischer Wahn ist, der blos zum Gefühl gehört") rechnet nun Kant das Beten, das Kirchgehen, die Taufe und die Communion. Ueber das erstere heißt es dann näher: „das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein blos erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der innern Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unsrem Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „ohne Unterlaß" in uns Statt finden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Werth eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen. In jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott), in diesem aber, da er sich durch Worte, mithin äußerlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im ersteren Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit Statt finden, wenn gleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß betheuern zu können; in der zweiten Form als Anrede nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne. Mithin kann in dem letzteren (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersteren (dem blosen Geiste desselben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein Jeder bestätigt finden, wenn er sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen denkt, den ein Anderer, ich will nicht sagen, im lauten Beten, sondern auch nur in

der dieses anzeigenden Gebehrdung überraschte Man wird, ohne daß ich es sage, von selbst erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe, und ebenso beurtheilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebehrdung betrifft, die der nur haben kann, welcher Jemand außer sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele der Fall nicht ist."

[15]) Martensen, die Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins in der dogmatischen Theologie unserer Zeit, aus dem Lateinischen, Kiel 1844, S. 8 f. 13 f. — J. T. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, § 2, S. 11; vgl. § 64 f. 85, 1. S. 162 ff. 214. — Schlottmann, über den Begriff des Gewissens, deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1859, N. 13—15, S. 99. 109 117: „Das Gewissen ist eine in der Tiefe des unmittelbaren Bewußtseins wurzelnde Macht. Hier zeigt es sich, wie nothwendig es ist, die beiden Factoren oder Pole des Seelenlebens scharf aus einander zu halten, das reine Sein und Werden der Seele, welches als bewußtes eben das Bewußtsein ist, und die selbstbestimmende, freithätige Macht derselben, welche im freien Wollen und Denken sich bethätigt. Zu dem ersteren Factor gehört alles Unwillkürliche in der Seele, also alle unwillkürliche Gedanken, Anschauungen, Erinnerungen, Phantasien, Gefühle, Triebe und Begierden. Das in dem allen agirende Sein der Seele ist nun aber nicht ein vernunftloses, sondern, obgleich mit Vernunftwidrigem behaftet, doch ein wesentlich vernünftiges. Und gerade das Gewissen gehört durchaus dem ursprünglichen vernünftigen Wesen der Seele an. Aber alle Gedanken, welche mit dem aus der Potenz hervortretenden Actus des Gewissens selbst gesetzt werden, sind unwillkürliche Gedanken, und auch deren streng logische Verknüpfung geschieht nicht durch ein mit Absicht logisches Verfahren, sondern (um den einer niederen Daseinssphäre entlehnten Ausdruck hier anzuwenden) instinctmäßig. Das (primäre) Gewissen in seiner einzelnen Erscheinung ist das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht, welches sich als unmittelbares sittliches Wissen und als sittlicher Trieb zugleich äußert; das (primäre) Gewissen in seiner Allgemeinheit gefaßt, ist das der menschlichen Natur wesentliche Bewußtsein des Sittengesetzes in seiner organischen Totalität, welches Bewußtsein für jeden einzelnen Pflichtfall als ein diesem entsprechendes unmittelbares sittliches

Wissen und sittlicher Trieb zur Erscheinung kommt. — J. K. Passavant, das Gewissen, eine Betrachtung, 2. Aufl. 1857, S. 1. 5 f. 7 f. 8 f. 11 f.: „Das Gewissen ist ein unmittelbares, Allen gemeinsames, angeborenes, nicht erworbenes Wissen einer allgemein gültigen Norm, — das unmittelbare Wissen der Idee des Menschen, des höchsten Zweckes desselben, als des Urbilds, welches zu verwirklichen die Aufgabe und das Ziel des Lebens ist. Die tiefere Betrachtung des Gewissens führt auch am sichersten zum Glauben an einen persönlichen, d. h. wissenden und wollenden Gott. Wenn der Mensch sein Wesen allenfalls als einen Theil der Allvernunft ansehen kann, so gilt dies nicht von seinem Willen in Bezug zu dem heiligen Willen, der ihm im Gewissen gebietet und ihn richtet; denn er kann mit diesem im Widerspruche stehen und sich seinem Richterspruch, wie sehr er auch möchte, nicht entziehen. Das Gesetz ist aber nicht ohne Gesetzgeber, der Richterspruch nicht ohne Richter zu denken. Da die Stimme des Gewissens das Gute, das Vollkommene gebieterisch fordert, kann es nur durch einen guten, vollkommenen Willen bestimmt sein. Das das Gute, das Vollkommene wollende Wesen ist aber selbst nur als das vollkommene Wesen, als wirklicher Gott zu denken. Diese Betrachtung schließt jede Form des Pantheismus aus. Die Annahme eines unmittelbaren Erkenntnißvermögens, einer ursprünglichen Wahrnehmung des absolut Guten, also Gottes, das allen Vernunftgründen, also allem vermittelten Denken über das Dasein und das Wesen Gottes, sowie aller äußeren Belehrung darüber dem Prinzipe, wenn auch nicht der Zeit nach vorausgeht, führt auch zum Verständniß der sogenannten angebornen Ideen. Diese Erkenntniß erhellt, wie ein Leuchtthurm, alle Gebiete unseres Wissens. Zunächst aber bekommt in practischer Hinsicht die Stimme des Gewissens dadurch eine höhere Dignität. Denn sie ist nun als wirkliche Gottesstimme erkannt. Unser Wille ist nun selbst schon ein gewollter, d. h. durch einen Urwillen gegebener, und zu einer Mitwirkung mit diesem aufgefordert. Der Mensch kann zwar allerdings, wie die Erfahrung oft lehrt, sittlich handeln, ohne sich durch den göttlichen Willen dazu bestimmt zu glauben. Den letzten Grund kann aber doch die Sittlichkeit nur im religiösen Prinzip finden. — Güder, Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift, Stud. und Krit. 1857, S. 268. 262 f. 263: „Es entsteht die Geistesfunction des Gewissens durch den nothwendigen Contact des Gottesbewußtseins, sowie es durch das Medium des Selbstbewußtseins die Selbstbestimmung oder Selbstthätigkeit des Subjects kraft der ihm einwohnenden Dignität

sollicitirt. Das Gewissen ist seinem Wesen nach nichts mehr und nichts weniger als die sowohl die subjectiv-religiöse Ueberzeugung, als die subjectiv-sittliche Lebensnorm dem Subject mit Richtung auf das Practische hin bezeugende Function des Geistes, ganz abgesehen von der objectiven Wahrheit des bezeugten Inhalts und von dem Grade, in welchem dieser Inhalt ein Moment des Selbstbewußtseins bildet oder nicht. Das Gewissen hat für sich selbst keinen ihm eigenthümlichen Inhalt, der ihm nicht erst andersher geliehen werden müßte". (?) — Kähler, a. a. O. S. 24 ff.: „Es ist nach allen Richtungen das Gefühl die ursprüngliche Form für unser Bewußtsein und Wahrnehmen, welchem unser bestimmtes Denken die oft nur zu unzureichende Ausprägung giebt. Ein solches Gefühl ist auch das Gewissen. Es ist eine Regung unseres unmittelbaren, mithin unwillkürlichen Seelenlebens, ein geistiges Gefühl und zwar näher ein empfundener Trieb, welcher dem unmittelbaren Selbstbewußtsein und Selbsterfahren die characteristische Form eines unwillkürlichen Urtheils über künftige und vollzogene Handlungen giebt. So ist das Gewissen eine inhaltlich characterisirte und darum spezifische Aeußerung des unmittelbaren Seelenlebens. Es ist keine leere Form, welche gegen ihren Inhalt gleichgültig wäre, wie Denken, Wollen, Fühlen an sich, sondern es vertritt das Sittengesetz, den Willen Gottes an den Menschen. Das Gewissen hat es durchaus mit dem sittlichen Leben des Menschen zu thun. Aber ist es nicht nothwendig, daß die Schrift, die kein anderes sittliches Verhalten kennt, als Gottesdienst oder Empörung gegen Gott, das sittliche Leben nur unter dem religiösen Gesichtspunct auffassen kann, daß ihr alles Thun, bewußt oder unbewußt, in Beziehung zu Gott steht? Das Gewissen erzeugt nicht Glauben, aber es fordert ein religiöses Verhalten. Diese tiefste religiöse Beziehung des Gewissens werden wir daher auch anzuerkennen haben; sie ist's, die in der Reformation so gewaltig sich zur Geltung brachte, und welche Schöberlein, zugleich ihre Grenzen wahrend, treffend bezeichnet, wenn er das Gewissen das Organ für das Rechtsverhältniß des Menschen zu Gott nennt. Das ist's, was schon Calvin unübertrefflich ausgedrückt, wenn er vom Gewissen sagt, es sei sensus divini judicii und vivus dei colendi affectus sincerumque pie ac sancte vivendi studium: Gefühl des göttlichen Urtheils, lebendiger Drang, Gott zu verehren, und lauterer Trieb, fromm und heilig zu leben. Man könnte zusammenfassen: sensus divini judicii et imperii."

[16]) C. A. Brandis (a. a. O. S. 348 f.) bemerkt über die platonische

„Eintheilung des Seelenwesens": „Bei der scharfen Sonderung von Sinn und Geist, Wahrnehmung und Erkenntniß, vernünftigen und vernunftlosen, unsterblichen und sterblichen Seelenleben mußte Plato nach einer Vermittelung sich umsehen. Rücksichtlich der Erkenntniß machte sich die Vorstellung als ein Mittleres zwischen ihr und der Wahrnehmung geltend. Als das Mittlere zwischen sinnlicher Begehrung und Vernunft betrachtete er das Zornmuthige (*θυμός*). Mit Vorbehalt tieferer Begründung macht er für diese Dreitheilung geltend, daß nicht ein und dasselbe Seelenwesen so verschiedene Functionen verrichten könne, da es sonst Entgegengesetztes thun und leiden müsse. Ferner daß hier nicht von Art- und Gradbestimmungen, sondern nur von Gattungsbegriffen die Rede sein könne; auch jeder derselben durch ein besonderes körperliches Organ wirke, oder darin seinen Sitz habe: der denkende oder vernünftige Theil (*λόγος, λογιστικόν*) im Kopfe, der Muth in der Brust und zunächst im Herzen, die Begierde im Unterleibe. Das Begehrliche bezeichnet er als das schlechtere oder weibliche Seelenwesen und führt Genuß- und Gewinnsucht darauf zurück; auf das Männliche, Eiferartige dagegen Tapferkeit und Furcht, Liebe und Hoffnung, Herrsch-, Ruhm- und Streitsucht. Das Begehrliche ist ihm daher ein Leidendes, das Zornmuthige ein Thätiges, und letzteres dem Vernünftigen verwandt, jedoch der Ichheit und Selbstheit noch unterworfen und daher der Beherrschung durch die Vernunft bedürftig. An dem Begehrlichen sollen schon die Pflanzen Theil haben, so daß bei Plato die Keime zu der aristotelischen Sonderung der verschiedenen Stufen der Lebensthätigkeit sich finden mögen." Uebrigens deckt sich die aristotelische Dreitheilung in ernährende oder pflanzliche, sinnlich-wahrnehmende oder thierische und denkende oder menschliche Seele nicht mit der platonischen.

[17]) S. m. Theosophie Oetingers, S. 67 ff. In seiner Schrift: Inquisitio in sensum communem et rationem giebt Oetinger folgende nähere Bestimmungen: *Sensus* est viva et penetrans rerum objectarum perceptio. Sensus non est mera passio, sed perceptio passionis cum discursu imperceptibili de objecto passionem inferente (d. h. Wahrnehmung des leidentlichen Eindrucks vom Object mit einem unwahrnehmbaren Verlauf, nämlich dessen was zwischen der passio, d. h. der Affection des Sinnes durch den Gegenstand und der perceptio passionis, d. h. dem Eintritt der Sinnesaffection und ihres Gegenstandes in's Bewußtsein, liegt). Igitur *sensus communis* est viva et penetrans perceptio objectorum, toti humanitati obviorum, ex immediato tactu

et intuitu eorum, quae sunt simplicissima, utilissima et maxime necessaria, tum a visibilibus, tum ab invisibilibus orta, habens secum evidentiam internam sine resolutione principiatorum in principia, cum acquiescentia quadam et gaudio conjunctam, et tamen per externam rerum comparationem nec non per observationem mensuræ, numeri et ponderis in distinctas notas, rationes et proportiones formabilis (S. 18 f.). Den Begriff des Unmittelbaren, der in dieser Definition hervortritt, macht dann Oetinger noch bestimmter geltend, wenn er den sensus communis als sensus *immediatus* potentiarum vitalium in diversissimis speciebus bezeichnet, weßwegen er ihn auch primum omnium inventionum principium nennt (S. 48. 83). Dieser Sinn für die (göttlichen) Lebenskräfte in den Dingen ist das Intuitionsvermögen; aber auch das Gefühl des Göttlich-Geistigen selbst, das Gewissen ist der sensus communis. Daher heißt er, indem Oetinger die von uns oben im Text mitgetheilten Betrachtungen kurz zusammenfaßt, *resultans immediatum vitae duplicis*, *psychicae et pneumaticae*, und weiter quid inexhaustum, abditum, occultissimum et apertissimum, subjectum et sedes, ubi Deus ipse erudit hominem in interiori suo; non potest regulis includi immensa ejus capacitas (S. 24. 54.). In der heiligen Schrift, sagt Oetinger (S. 19 ff.), werden vorzüglich die Ausdrücke: das Verborgene des Menschen (Röm. 2, 16. vgl. 1 Cor. 4, 5.), Gewissen (2 Cor. 4, 2. Tit. 1, 15.), und Herz für den sensus communis gebraucht, woraus er tres præcipuas proprietates sensus communis ableitet: 1) Distinctio a brutis, qui sensum non habent communem inter se, ut homo, sed individualibus instinctibus gaudent, apes mellificandi, araneae texendi. 2) Superioritas quædam seu dictamen (nach unsrer Sprache: das Apriorische oder Unbedingte, unbedingt Forderndе) in conscientia. Illa superioritas radicem habet in eo, quod in Deo vivimus, movemur et sumus; et haec notio superioritatis est notio quaedam anticipata, praevertens rationem; hinc *existentia Dei non tam ex ratione, quam ex manifestatione Dei in conscientia probatur*. Quid multa? Sentimus in puritate cordis instinctus, dictamina, regulas non ex educatione, non ex sanguinis constitutione, quae non sunt in nostro arbitrio; quemadmodum non est in nostro arbitrio, vitium ut vitium laudare, virtutem ut virtutem contemnere. 3) Tendentia ad aeternitatem. So sehr es aber Oetingern darum zu thun ist, den sensus communis mit seinem unmittelbaren Bewußtsein und Erkennen zur Geltung zu bringen, so will er darum

doch das vermittelte Erkennen der ratio nicht unterschätzt oder in seiner Bedeutung verkannt wissen. Darauf deutet schon die Zusammenstellung beider auf dem Titel seiner Schrift hin, wie er denn auch in der Definition des sensus communis ausdrücklich hervorhebt, daß sich die unmittelbaren Eindrücke und Anschauungen desselben in distincte Begriffe formiren lassen. Eben dies betrachtet er als die nothwendige Aufgabe der ratio, von welcher er folgende Definition giebt (S. 25.): *Ratio* est cognitio more calculi, acquisita super rebus jam perceptis, per quam consensus metaphysicus habitudinum et relationum inter objecta obtinetur. Fœcundior definitio est haec: Ratio est complexus notionum, per alternationem ordinatam cognitionis intuitivae et symbolicae acquisitarum, quibus secundum eundem ordinem, quo principia insunt principiatis, in mente per verba procedis, donec certitudinem demonstrativam seu resolutionem ad notiones communissimas obtineas. Oetinger klagt, und nicht mit Unrecht (S. 31.): Hodie per nimiam rationis culturam pereunt vestigia viva sensus communis, in Academiis praesertim; er will dieser Verkennung des Unmittelbaren gegenüber die erkenntniß-theoretische Priorität desselben vor dem vermittelten, discursiven Denken geltend machen und nennt die ratio einmal (S. 23.) conscientiae famula. Aber er geräth doch nicht in das entgegengesetzte Extrem, sondern es ist ihm darum zu thun, der einseitig rationalistischen Erkenntnißtheorie seiner Zeit gegenüber auf das richtige Zusammenwirken von sensus communis und ratio, von unmittelbarem und vermitteltem Erkennen in demselben Sinne wie Platon zu bringen. Sensus communis et ratio concurrunt ad efficiendum gustum pro dignoscendis iis, quae sunt homini maxime consentanea (S. 52.).

[18]) Vgl. das im Text angeführte Wort J. H. Fichtes: „Wäre der Mensch nicht der Ideen mächtig, so vermöchte er auch nicht das eigentlich Menschliche, den Act des Selbstbewußtseins in sich zu vollziehen.“ Aehnlich Karl Lechler in seinen gedankenreichen „Bemerkungen zum Begriffe der Religion, mit besonderer Rücksicht auf die psychologischen Fragen“, Studien und Kritiken, 1851, IV, S. 786 f.: „Das Gottesbewußtsein ist das Erste im Menschen, das Selbstbewußtsein das Zweite. Die Menschheit kommt durch das Gottesbewußtsein zu ihrem Selbstbewußtsein, nicht durch dieses zu jenem. Das Selbstbewußtsein kann dem Gottesbewußtsein nicht gleich, noch weniger übergeordnet, sondern muß ihm untergeordnet sein, begrifflich wie thatsächlich.“

[19]) Die Grundidee von dem Einfluß des Sündenfalls auf das Erkennen, also von der Mangelhaftigkeit unserer gegenwärtigen Erkenntnißweise im Unterschied von der des Ur- und des Vollendungszustandes findet in unsern gewöhnlichen Systemen und theologischen Lehrbüchern nicht die gehörig eingehende Berücksichtigung. Es wäre das ein Hauptstück der ächten Erkenntnißtheorie, an welcher es uns noch immer fehlt. Am meisten hat in dem genannten Puncte die Theosophie gethan. Sie geht dabei gewöhnlich und mit Recht vom Begriffe des Intuitionsvermögens, des geistigen, centralen Schauens, des inneren Sinnes aus. So bemerkt R. Rocholl (Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie, 1856, S. 100 ff.): „Gewöhnlich nimmt man die Sinne als die normalen Thore, durch welche die Außenwelt in unsere Innenwelt tritt, als normale Vermittler des Objectiven und Subjectiven. Allein unsere Sinne sind doch nur ein höchst unvollständiger, weil lückenhafter Ersatz eines Sinnes, welcher sympathetische und magische Rapporte mit der Außenwelt in viel größerer Schnelle und Tragweite hat, und dieser in der Regel verborgene, verdeckte Sinn ist das Normale, durch den Sündenfall nur zur Abnormität Herabgedrückte. Weil der erste Mensch in Eintracht mit Gott, somit die Creatur in Eintracht mit ihm ihm offen stand, so war er der Mittelpunct der Schöpfung, und sein Blick, von diesem Puncte aus die Peripherie beherrschend, ein centraler, sein Schauen ein magisches, nicht an den Außenseiten und Hüllen haftend, sondern die tiefinnerlichsten Qualitäten erfassend. Dies ist die Bedeutung der Namengebung der Thiere, denn Namen sind oder sollen die Signaturen sein, die das Wesen des Benannten derartig in der Tiefe fassen, daß der den Namen Aussprechende an diesem Namen einen wirklichen Besitz hat, in dem Zeichen zugleich Blick und Griff in das Bezeichnete besitzt. Die Majestät des paradiesischen Menschen ist nicht verloren, sondern diese hohen Kräfte liegen nur in ihm gebunden, ihm selbst verborgen, in seine grobe Leiblichkeil gefesselt, ja sie sind, sagen wir mit v. Schubert, in materieller Bildung befangen. So gewinnen wir denn die Erklärung einer doppelten Existenz des Menschen in einer Tag- und Nachtseite des Wirkens und Wissens. Wir wissen nun, warum die Tagseite des discursiven Verstandes, unser waches Bewußtsein mit all' seinem relativen Reichthum an Wille und Erkenntniß uns als ein armseliger Ueberrest dessen erscheinen darf, was vor dem Falle offenbar, nun aber verdeckt in uns verschlossen ruht als das Fähnlein auf dem Wasser über reicher, in der Tiefe ruhender Ladung." Wie Rocholl hier rückwärts auf den Urzustand blickt,

so Franz v. Baader vorwärts auf das jenseitige Schauen. Auch er stellt (Schriften zur Anthropologie, S. 137 ff.) dem äußeren Sinn einen inneren gegenüber, ein Auge des Geistes, welchem er eine „concentrische Sensation beilegt, der von innen nach außen gehende Sinnenanschauungen eigen sind, welche ganz mit demselben Rechte und denselben Bedingungen Anspruch auf den Character der Objectivität machen können und wirklich (ohne unser Belieben) machen, mit denen die von außen uns zukommenden peripherischen Sensationen als objectiv gelten. Diese von innen nach außen tretenden Sinnenanschauungen, wie wir solche im Traume, in Krankheiten und in Ekstasen erfahren, müssen nahe mit jenem Zustande unsrer Sensation verwandt sein, welcher uns nach dem irdischen Tode erwartet, welche Verwandtschaft sich auch sonst auf mancherlei Weise kundgiebt. Als solche Anticipationen unsres Zustandes nach dem Tode nehmen darum solche Erscheinungen besonders das religiöse Interesse in Anspruch und verdienen unsere ernste Beachtung und Nachforschung, welche uns beweisen wird, daß dasjenige, welches wir als höchst ungewisse Zukunft unendlich fern von uns wähnen, bereits in uns ist, und wir in ihm uns befinden, und daß die Benennung eines excentrischen und ekstatischen Lebens eigentlich unser materielles Leben betrifft." Noch weiter in den letzten Verklärungszustand schaut Schöberlein hinaus (Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit, Jahrb. für deutsche Theol., 1861, S. 97.): „Indem dem Leibe die Kraft des Geistes in ungehemmter Weise zuströmt, ist sein Vermögen, wenn gleich in dem Maße der Creatürlichkeit, unbeschränkt, und wir werden mit der Lichtnatur desselben die ganze im Lichte stehende Naturwelt auf die freieste Weise durchdringen können. Beides wird sich begegnen und vereinen: der Leib wird dem Geiste des Menschen für das Einströmen der äußeren Herrlichkeiten ein allempfängliches Organ sein, und die äußere Welt wird ihm einen unendlich bildsamen Stoff für die ewigen Schöpfungen darbieten, zu welchem der heil. Geist ihn in seinem Inneren treibt." J. H. Fichte aber bemerkt (Anthropologie, § 244. 258 f. vgl. 250.): „Die durch die Sinnlichkeit hindurch gegangene Vernunft, das reflectirte (discursive) Denken kann nicht mehr die ursprüngliche, in Integrität verbliebene Gestalt der Vernunft und des Geistes überhaupt sein, sondern ist vom Umweg durch die Sinnlichkeit hindurch vielfach verdunkelt und mit dem Gepräge der Endlichkeit behaftet. Der Mensch ist nicht vollgeistige Persönlichkeit. Der Geist ist depotenzirt und unter die Herrschaft des Leibes gerathen, statt ihn zu sich emporzuheben und an seiner eigenen

Natur theilnehmen zu lassen (wozu das ekstatische Durchleuchtetwerden des Leibes vom Bewußtsein, das Nachtwandeln u. s. w. Analogien bieten); er hat die wahrhaft durchgeistende Herrschaft über seinen Leib verloren oder nicht gewonnen. Die gegenwärtige Leibesform ist nicht das dem Geiste angemessene Organ, und an die Stelle des eigentlich dem Geiste angemessenen centralen Schauens ist als vicarirendes Surrogat das reflectirende Denken getreten."

[20]) Vgl. J. Hamberger „über die Irrationalität in den Gebilden der irdischen Welt", in seiner Abhandlung: die Rationalität des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit (Jahrb. für deutsche Theologie 1863, S. 433 ff.), welche mit den Worten beginnt: „Im tiefsten Grund unsrer Seele regt sich die Ahnung des lautersten, vollkommensten Lebens und der Wunsch, das Sehnen, daß selbes allenthalben zur Herrschaft gelange. Die eben hierin uns vorschwebende Idee trägt unstreitig den Character der reinsten Rationalität an sich, und so müssen wir denn Alles, wodurch jene Herrschaft des vollkommenen Lebens gefördert wird, für ratinonal, dasjenige aber für irrational erklären, wodurch ebendieselbe gehemmt und eingeschränkt wird. Solche Hemmungen aber begegnen uns in der irdischen Welt allenthalben in den zahllosen Gebilden, von denen wir uns rings umgeben finden, wie auch bei und in uns selber." Vgl. auch J. A. C. Röper, Professor der Naturgeschichte und Botanik an der Universität Rostock, (der Frieden in der Schöpfung, kein Frieden in Christo, 2. A. 1857, S. 21.), wo es nach sehr speziellen und interessanten naturwissenschaftlichen Belegen über den allgemeinen Krieg und Mord in der Natur heißt: „In ihrem gegenwärtigen Zustande bietet uns die durch den Menschen und mit dem Menschen gefallene Natur den wahren Frieden nirgends. Sie predigt den erdrückendsten Fatalismus. Unser Leib gehört dieser mit dem Tode und der Zerstörung ringenden materiellen Natur an. Alle Creatur sehnt sich nach der Erlösung." Derselbe Naturforscher hat 1863 eine Festrede über „das Unvergängliche im Vergänglichen der Schöpfung gehalten und veröffentlicht.

[21]) Vgl. Karl Lechler (a. a. O. S. 787.): „Die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen ist nicht durch den Menschen gesetzt, sondern durch Gott; aus der von Gott gesetzten Gemeinschaft seiner selbst mit dem Menschen entspringt dann die Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Die Religion ist die von Gott gesetzte Gemeinschaft seiner selbst und der Menschheit."

[22]) Jul. Köstlin bemerkt (a. a. O. S. 45 ff.): „Steht uns gleich

fest, daß die ursprünglichen Elemente des Glaubens nur als Gegenstände unmittelbaren Innewerdens ihre eigenthümliche Sicherheit in uns haben können, so ließe sich doch die Ansicht denken und wird ja auch wirklich von Manchen gehegt, daß zu diesen Grundelementen die reich sich entwickelnden Objecte des spezifisch christlichen Glaubens nicht mehr gehören, daß vielmehr der eigentliche Grund für den Glauben an diese doch nur in einer verstandesmäßigen Erkenntniß, nämlich in einer durch's Denken gewonnenen Ueberzeugung von ihrem Zusammenhang mit den allgemeinsten religiösen Wahrheiten zu suchen sei." Köstlin selbst tritt dieser Ansicht entgegen, indem er mit Recht bemerkt, daß alle jene Wahrheiten des christlichen Glaubens zunächst nicht als Lehren hervorgetreten seien, sondern als Thaten Gottes, welche dem Glauben und inneren Verständnisse sich bezeugt und aufgeschlossen haben. Wie denn das Wesen Christi, der Erlösung u. s. w. „auf's Engste schon mit den ursprünglichsten Zeugnissen unseres Inneren über unser eigenes Heilsbedürfniß zusammenhange." Allein diese ganze Unterscheidung ist vielleicht, wenigstens in dieser Weise gefaßt, in unserem Denken noch ein unausgetilgter Rest der irrigen Unterscheidung zwischen natürlicher und positiver Religion. Faßt man die Aussagen des Gewissens in ihrem concreten Inhalt, so sind es gerade die eigenthümlichen Centralthatsachen des Christenthums, welche ganz unmittelbar und vor allen andern ihnen entsprechen. Dafür zeugt auch die Erfahrung. Man erinnere sich nur z. B. an die Geschichte der Brüdergemeindlichen Mission in Grönland, wo nach Jahre langen erfolglosen Belehrungen über Gott u. s. w. das einfache Vorlesen der Leidensgeschichte endlich dem Evangelium Bahn brach. Der Spruch des Herrn: Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben, hat schon viel mehr Religion gestiftet, als der andere: Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Und merkwürdigerweise hat der Meister das erste Wort an einen Gelehrten gerichtet, das zweite viel abstractere durch eine wahrhaft wundervolle göttliche Paradoxie an ein schwaches Weib. Dabei vergessen wir nicht, daß beide Worte aus demselben Munde der ewigen Wahrheit geflossen sind.

[23]) In diesem Sinne müssen wir in materieller, wenn auch nicht in formeller Beziehung den Bemerkungen eines Recensenten von Kahnis Dogmatik in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, März 1862, beistimmen, welcher S. 167 f. sagt: „Wer von dem Standpunct des

christlichen Glaubens aus eine Dogmatik schreibt, der muß es von vorn herein ablehnen, jene vulgären Untersuchungen über Wesen und Wahrheit der Religion u. dgl. mitzumachen, durch welche man den abstracten Begriff des allgemeinen religiösen Geistes gewinnt, damit alsdann zu diesem allgemeinen Genus der allgemeinen Religion die christliche sich wie eine Species verhalte. Wohl kennt ein solcher beides, die Thatsache des religiösen Zuges und der sittlichen Verantwortlichkeit, wie sie in den Religionen des natürlichen Menschen vorliegt, aber als Maß der Beurtheilung und des Verständnisses dieser Thatsache gilt ihm vor Allem die christliche Wahrheit, die seine Voraussetzung bildet. Diese lehrt ihn von dem Höhepunct aus, auf den sie ihn stellt, verstehen, was es um diese Thatsache ist, und weist ihn an, die Elemente der Wahrheit und des Irrthums in den concreten Erscheinungen derselben zu sondern. Sie und sie allein hat den Schlüssel, um uns das Herz des natürlichen Menschen zu öffnen und in seine Tiefen uns blicken zu lassen, wo Gottes Hand auch den Gefallenen noch hält, den Fortschritt seiner Sünde hemmt, einen Schein seiner ewigen Kraft und Gottheit hineindringen läßt. Was es mithin um die Religion sei, das kann der Dogmatiker gar nicht vorweg in den Prolegomenen, sondern er wird es in der Dogmatik selbst sagen, und es wird da seinen Ort finden, wo von der Beschaffenheit des gefallenen, des natürlichen Menschen in seiner Beziehung zu dem Gotte zu handeln ist, welcher die Menschen zwar ihre Wege gehen läßt, aber nur so, daß er zugleich Gedanken der Gnade und des Friedens mit ihnen hat. Damit ist nun freilich die übliche Vorstellung von den Religionen, deren das Christenthum auch eine wäre, und deren abstractes Residuum den allgemeinen religiösen Geist repräsentirte, über den Haufen geworfen, und es zeigt sich, daß jener allgemein religiöse Geist gar nicht etwas überall in den Religionen ebenmäßig Latitirendes und als solches stetig sich Gleichbleibendes, sondern etwas sehr Concretes, concret Wandelbares, weil durch stetigen Lebensverkehr zwischen Gott und den Menschen Bedingtes ist. Alles Geschichtliche hinsichtlich der vorhandenen oder vorhanden gewesenen Religionen, sammt den stereotypen Untersuchungen über die Ableitung von religio, wird in diesen Zusammenhang sich einordnen müssen, und es steht gar nicht zu befürchten, daß der Maßstab der christlichen Erkenntniß für die historisch gegebenen Erscheinungen der Religion zu kurz sein werde." Unseres Dafürhaltens ist es vielmehr eben die Aufgabe, diese sonst nur in der Dogmatik vorgetragenen Wahrheiten auch in der Religionsphilosophie und allgemeinen Wissenschaft zu ver-

werthen und geltend zu machen, und so jenem irrigen Verfahren gegenüber das wahrheitsgemäße einzuführen.

[24]) Die religiösen Ideen der Otschi-Neger in Mittel-Westafrika, nach Mittheilungen des Missionar Mader. (Evangelisches Missionsmagazin von Dr. Ostertag, Basel 1862, S. 391. 392.). Die weiterhin im Text erwähnte Sage der Otschi-Neger lautet (S. 380 f.): Ehemals war Gott den Menschen sehr nahe. Wenn diese etwas nöthig hatten, so stießen sie nur mit einem Stock hinauf, dann regnete es Fische und andere Dinge, daß man nur auflesen durfte. Nun aber kam eine Streitsache zwischen sie und Gott. Ein Weib nämlich, welche Fufuspeise im Mörser stieß, fuhr mit dem Fufustößel unversehens ihm in's Gesicht. Gott wurde zornig und zog sich in die Höhe zurück. Nun sollten die Menschen sich selbst regieren und für sich selbst sorgen; denn von Gott konnten sie nicht mehr viel erwarten, er war ihnen zu sehr entrückt, so daß, wenn Jemand ihn anrief, er nicht hörte, und wenn er auch hätte helfen wollen, er der großen Entfernung wegen mit seiner Hülfe in den meisten Fällen zu spät gekommen wäre. So waren sie sich selbst überlassen. Aber das bekam ihnen nicht gut; denn wenn sie auch arbeiteten und das Land bebauten, so blieb eben der Regen ungefähr sechs Jahre lang aus; es kam eine Hungersnoth, und sie waren genöthigt, Menschen zu schlachten, um ihr Leben zu fristen. Nun erhob sich ein weiser Mann und sagte zu den Menschen: Lasset uns nicht also thun, sondern lasset uns einen Boten an Gott absenden, der ihm sage, daß wir Böses wider ihn gethan haben, wodurch wir leider ihn veranlaßten, sich in die Höhe zurückzuziehen; wir möchten ihn aber bitten, einen seiner Minister zu uns zu senden, damit er sich unserer annehme und für uns sorge. Dies geschah, und Gott sandte einen seiner ersten Minister mit seinem Weibe zu den Menschen mit der Botschaft, daß er von jetzt an nicht mehr Zorn halten, sondern zu jeder Zeit regnen lassen werde, und an dem Tage, an welchem sie den Regenbogen an den Himmel gebunden sehen würden, sollen sie Flinten abfeuern und sich seiner erinnern, weil es Gott ist, der da Trockenheit und Regen zu jeder Zeit kommen läßt. Jener Minister heißt Obosomtua und seine Frau Ntuabea. Jener wohnt als Fetisch im Westen, diese im Osten der Stadt Aburi. Die beiden Fetische nun, der männliche und der weibliche, haben sechs Gerichtsvollstrecker oder Unterbeamte, die auch Fetische sind, unter ihrer Botmäßigkeit. Der erste heißt Obosombade-Fetisch-Eisen oder eiserner Fetisch; dieser soll in einem Stück Eisen, das im Fetischhain liegt, sich aufhalten. Der zweite heißt Ayesu-Gutwasser,

Name eines Flusses an der Westgrenze von Akuapem; er soll in diesem Flusse wohnen u. s. w. Diese Fetische haben nun früher mit den Menschen zusammen gewohnt. Dies gieng freilich nicht lange; denn bald sagten sie zu den Menschen, daß, wenn sie als Geister mit ihnen zusammen wohnen würden, dies für sie übel ausschlagen könnte; denn, fuhren sie fort, mit der Zeit geschieht es, daß ihr unsertwegen sterbet; machet uns daher einen Hain im Buschwald, damit wir uns dort aufhalten, und so oft das Jahr um ist, mögt ihr uns daselbst ein Opfer bringen. Die Menschen gehorchten, sonderten einen Platz mit hohen Bäumen ab, und die Fetische begaben sich dorthin. Nicht lange nachher soll sich in dem Hain ein kleiner See gebildet haben und in denselben eine Schlange zu liegen gekommen sein." Bemerkenswerth ist an diesem Mythus, welcher das heidnische Bewußtsein von der wachsenden Gottentfremdung des natürlichen Menschen so anschaulich ausdrückt, auch der doppelte Umstand, daß er mit einer Erinnerung an Eva beginnt und mit einer an die Schlange schließt.

[25]) Vgl. R. Lechler, Missionar, (Acht Vorträge über China. Basel 1861, S. 28): „Schangti war seit den ältesten Zeiten der höchste Gegenstand göttlicher Verehrung bei den Chinesen. Wenn sie sich dann auch eine Agentschaft anderer geistiger Wesen bei der moralischen Weltregierung dachten und mit dem Schangti eine große Anzahl untergeordneter Geister associrten, denen ebenfalls Verehrung gezollt wurde, so haben sie doch immer sorgfältig unterschieden zwischen deren untergeordneten Ministerschaft und der Souverainetät des höchsten Herrschers. Diese Anerkennung der höchsten Würde des Schangti hat auch darin ihren Ausdruck gefunden, daß nur der Kaiser für berechtigt gehalten wurde, ihm Verehrung zu bringen und das gemeine Volk für nicht würdig genug gedacht wird, ihm opfernd zu nahen. Während der Kaiser den Schangti oder höchsten Herrscher mit Opfern bedient, sind die Beamten je nach ihrem Range auf die Verehrung der untergeordneten Geister verwiesen, und das gemeine Volk soll seine Vorfahren anbeten. So ist es vor uralten Zeiten in China gehalten worden, und derselbe Religionsdienst findet heute noch ebenso statt." Es ist an sich ein richtiges Gefühl, daß der natürliche Mensch Gotte nicht nahen darf. Das böse Gewissen der Heiden ist der wahre Ausdruck des Gottesbewußtseins der gefallenen Menschheit. Auch in Israel durfte daher nur der Hohepriester und auch dieser nur einmal im Jahre und nicht ohne zuvor seine eigene Sünde gründlichst gesühnt zu haben, die allerheiligste Wohnung Gottes betreten. Während aber in

Israel solche Einrichtungen nur das Sündengewissen wach halten und auf den erlösenden Gottmenschen und seinen Geist vorbereiten sollten (Hebr. 9, 7 ff. 10, 1 ff.), beruhigten sich die Heiden bei ihren Menschengöttern und Geistern und lebten ohne Gott und ohne Hoffnung in der Welt.

[26]) Daneben ordneten die Griechen den Zeus der Moira auch wieder gleich oder diese gar unter jenen; aber daraus entstand nur ein sich selbst widersprechendes Gemisch verschiedener Vorstellungen, und die Verwirrung wuchs, als zu dem Begriff der Moira der der Tyche, des Zufalls trat und jenen mehr und mehr in sich aufnahm. „Indem", sagt K. F. Nägelsbach (Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens, S. 156) „sich die Vorstellung von der Moira zur Tyche gewendet hat ist für sie das gesammte Weltwesen nicht mehr von einer selbst in ihrer, Starrheit und Leblosigkeit noch großartigen, sondern von einer gehaltlosen, nur im Wechsel beständigen Macht beherrscht, welche den Stolz des seiner selbst gewissen Menschen zum Trotze gegen sich reizt. Dies ist das Ergebniß der Bemühungen, mit welchen der Volksgeist der Griechen ein Letztes und Höchstes zum Abschluß des gesammten Weltwesens gesucht hat. Zuweilen scheint es ihm allerdings zu gelingen, ein Absolutes zu setzen als lebendige Person; aber dies Gelingen hat keinen Bestand. Unruhig schwankt er zwischen verschiedenen Vorstellungen hin und her, von denen ihm, ohne daß er weiß wie ihm geschieht, eine die andere verdrängt. Am Ende kommt er bei völligem Nihilismus an; denn die prinzip- und vernunftlose Tyche, in welcher sich lediglich die blinde Zufälligkeit alles Seins und Werdens darstellt, ist eben ein Nichts, ein eitler Schemen, der für Geist und Gemüth gleich wenig Inhalt bietet. Zu solchem Ziele gelangt das Suchen des griechischen Volksgeistes nach Gott."

Berichtigungen.

S. 74. Z. 13 v. oben	lies	athenischen	statt	römischen.			
„ 76. Z. 5 v. unten	„	aeternitatis	„	eternitatis.			
„ 80. Z. 14 v. oben	„	einander	„	inander.			
„ 120. Z. 9 v. unten	„	findet	statt	finde.			

Auberlen

Die göttliche offen-
barung.

15480

D. E. Mayo
147 Goodspeed

BT1101 .A88	Auberlen Die göttliche offenbarung. 15480

OCT 5 '37	D. E. Harp	OCT 14 '37